



EL RÉGIMEN DEL SOLITARIO

POR

AVEMPACE



Imprentas de la Escuela de Estudios Árabes de Granada y Francisco Román Camacho.—Horno de Haza, 4. Granada

CONSEJO SUPERIOR DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS
INSTITUTO MIGUEL ASÍN
ESCUELAS DE ESTUDIOS ÁRABES DE MADRID Y GRANADA

EL RÉGIMEN DEL SOLITARIO

POR

AVEMPACE

EDICIÓN Y TRADUCCIÓN

DE

† DON MIGUEL ASÍN PALACIOS

MADRID-GRANADA 1946


WELLCOME
LIBRARY
INSTITUTE

ADVERTENCIA EDITORIAL

Para la transcripción de nombres propios y de algunas frases árabes que aparecen en el contexto, se ha seguido el sistema adoptado por nuestra escuela.

Ahora bien, la carencia de tipos de imprenta adecuados ha hecho preciso prescindir de la mayoría de los signos diacríticos, que el lector arabista podrá suplir sin grandes dificultades. Solamente se mantiene el signo que representa la dieciocho letra del alfabeto árabe.

Con objeto de evitar posibles confusiones fonéticas de cierta importancia, la quinta letra de dicho alfabeto se ha transcrito por el grupo consonántico español ch.

DESDE que Munk dedicó en sus *Mélanges de philosophie juive et arabe* (París, 1859) un breve estudio a la exposición del pensamiento de Avempace, todos los historiadores de la filosofía medieval se han limitado a transcribir a la letra aquel estudio o a resumirlo más o menos fielmente. Las obras de Avempace dábanse por perdidas en su original árabe, y Munk húbose de contentar, por eso, con traducciones rabínicas o extractos cuya fidelidad era imposible comprobar, y esta misma suerte corrió el opúsculo de Avempace titulado *El régimen del solitario,* que Munk consideró como la obra más notable y original del filósofo zaragozano. Averroes, efectivamente, había ponderado ya estas calidades en los siguientes términos de elogio excepcional, al fin de su *Tratado sobre el intelecto hylico* o *De la posibilidad de la conjunción* [*del intelecto agente con el hombre*]: "Abú-Bakr b. al-Sá'ig ha intentado —dijo— establecer un método para el régimen del solitario en estos países; pero este libro está incompleto, y, además, es difícil comprender siempre su pensamiento. Nosotros trataremos de señalar en otro lugar el fin que el autor se había propuesto, porque él es el único que ha tratado este asunto, y ninguno de los escritores que le precedieron le ha superado sobre este punto". A falta del texto original árabe del libro de Avempace y en vista de que Averroes no parece cumplió la promesa contenida en el texto que acabamos de transcribir, Munk tuvo que recurrir a una traducción hebrea,

redactada por el filósofo judío Moisés ben Josué, apellidado Maestro Vidal, de Narbona (siglo XIV), cuyo análisis insertó Munk en sus *Mélanges* (págs. 388-409), distribuído en ocho capítulos, que contienen ya extractos textuales, ya resúmenes abreviados del original de Avempace.

No parece que el trabajo de Moisés de Narbona ofrezca además las garantías apetecibles de fidelidad que puedan satisfacer al historiador de la filosofía, así en lo que atañe a la integridad del texto árabe del *Régimen del solitario* (puesto que el trabajo de Moisés de Narbona es tan sólo un resumen de aquél), ya en la exactitud de los extractos textuales que inserta. Cuando D. Herzog publicó en 1896 el texto hebreo de Moisés utilizado por Munk para su análisis, [1] pudo, en efecto, verse que si bien éste no alteró en nada esencial el trabajo de aquél, en cambio resultó que Moisés de Narbona había tratado el original de Avempace con la libertad de quien, más que traducir, extracta o resume, glosa o explica, según le parece conveniente, y hasta introduce, a veces, adiciones, a título de comentario, que revelan una mentalidad judaica más que musulmana. Así, por ejemplo, al poner en boca de Avempace la afirmación de que en ciertas ocasiones es un deber para el hombre despreciar la vida en defensa de la patria o de la religión, Moisés va a buscar un ejemplo histórico en el *Libro de los Macabeos,* sin citarlo expresamente, pero aludiendo a él con estas palabras: "Por eso los nobles de nuestro pueblo prefirieron la muerte a la vida, a fin de no apartarse del Señor y de sus divinas doctrinas".

Existe además otro indicio de la libertad con que procedió Moisés para su trabajo. Es sabido que Avempace dejó inconcluso este opúsculo, como casi todos los suyos. Ibn Tufayl, en su *Hayy ibn-Yaqzán,* lo afirmó así expresamente, respecto del *Régimen del solitario.* Y en efecto, tanto en el texto hebreo

---

(1) *Die Abhandlung des Abu Bekr Ibn al-Saig "Vom Verhalten des Einsiedlers* (كتاب تدبير المتوحد) *nach Mose Narbonis Auszug...* herausgegeben von Dr. David Herzog. Berlin, 1896.

de Moisés de Narbona como en la traducción francesa de éste por Munk, adviértese que Avempace interrumpió su exposición, cabalmente al llegar al punto terminal y más importante de su sistema, es decir, al explicar el proceso definitivo por el cual se opera la unión del entendimiento agente con el hombre, unión que es justamente la meta a que debe aspirar el solitario, para cuyo régimen de vida había redactado Avempace su opúsculo. Moisés de Narbona advirtió, sin duda, ese truncamiento del texto árabe del *Régimen;* pero, usando de la misma libertad de que había dado tantas pruebas anteriormente, se permitió completar a su guisa el epílogo inconcluso añadiendo un largo pasaje del opúsculo de Al-Fárábí titulado *Maqála fí maᶜání al-ᶜaql* ("Tratado sobre los varios sentidos de la voz entendimiento"), en el cual aquél explica el proceso por el cual los inteligibles en potencia se convierten en inteligibles en acto, para que el entendimiento en acto venga a ser entendimiento adquirido o emanado [2]. Claro es que Moisés calló la fuente de que tomaba el pasaje epilogal, añadido por él para darlo como original de Avempace. Y como Munk no sospechó el plagio ni menos la falsedad de la atribución, ha pasado ya el quid pro quo a todos los historiadores de la filosofía medieval, hasta que recientemente pude ponerlo en evidencia en las páginas de *Al-Andalus* (vol. VII [1942], fasc. 2, págs. 391-394, publicando a dos columnas varios trozos paralelos del texto de Al-Farabi y del de Moisés (traducido al francés por Munk), que resultan ser literalmente idénticos. Además hoy que poosemos ya el texto árabe del *Régimen,* que Munk daba por perdido, [3] toda duda se ha disipado, puesto que, efectivamente, el opúsculo de Avempace se trunca en el ms. original justamente al llegar éste al punto de sutura en que Moisés añadió el pasaje de Al-Farabi.

Quede, pues, sentado que no conocemos de modo auténtico,

---

(2) Cfr. ed. Cairo, Imprenta Saᶜáda, 1907, pp. 45-56.
(3) *Mélanges,* AFF: "Maleureusement nous ne possédons plus le traité d'Ibn Badja...".

por el texto truncado del *Régimen,* la solución definitiva que Avempace pensase dar al problema crucial de su sistema a que antes aludimos: la posibilidad y el modo de la unión del entendimiento agente con el hombre. Pero esta deficiencia se suple en lo posible con otros dos opúsculos suyos, los titulados *Carta de adiós* y *Tratado sobre la unión del intelecto con el hombre,* [4] en los cuales Avempace expuso de propósito justamente lo que en el epílogo perdido del *Régimen* habría sin duda explicado. En ambos opúsculos y en varios pasajes de su tratado *De Anima,* Avempace pone efectivamente la etapa final del proceso para llegar el hombre a la felicidad última, en un acto de pensamiento puro, en la intelección de las formas inteligibles, exentas de toda materia, desnudas de la singularidad que caracteriza a las imágenes de la fantasía y simples, universales y abstractas, como lo eran para Platón las ideas ejemplares del cosmos que en su *Timeo* supuso dotadas de real existencia en el mundo divino. El entendimiento humano, material, pasivo o *hylico,* mientras está unido con el cuerpo en esta vida, puede llegar a unirse con el entendimiento agente, mediante la intelección de esas formas inteligibles puras (que en éste existen) y convertirse así en entendimiento adquirido o emanado, es decir, análogo al agente, el cual, entendiéndose a sí mismo como *substratum* inteligible, sujeto de formas también inteligibles, entiende a la vez a su principio del cual emana y que es Dios. En el entendimiento adquirido, lo mismo que en el agente y que en Dios, se identifican, pues, el inteligible, o cosa entendida, el intelecto que la entiende y la intelección o acto de entender, que es, por ende, acto puro sin mezcla de potencia, es decir, pensamiento de pensamiento.

Esta etapa final de la ascensión del alma hasta la intelección pura, en que se cifra la felicidad última del hombre, falta —ya

---

(4) Publicados ya por mí con traducción castellana anotada en *Al-Andalus,* vol. VII (1942), fasc. 1, pp. 1-47, y vol. VIII (1943), fasc. I, p. 1.

lo hemos dicho— en el epílogo truncado del *Régimen,* aunque a ella fugitivamente se aluda algunas veces en sus páginas. Pero ni en estas alusiones, como tampoco en sus otros opúsculos antes citados, nos informa Avempace con la claridad apetecible sobre la naturaleza del entendimiento agente, uno solo e idéntico para todos los hombres, ni sobre el lugar que ocupe en la jerarquía de las inteligencias separadas, emanadas del *Uno* de los neoplatónicos. Averroes mismo se lamentó a menudo de tal oscuridad, a pesar de haberse aplicado con todo empeño a penetrar en el fondo del pensamiento de Avempace.

Mas aunque el texto del Régimen no satisfaga nuestra curiosidad acerca del desenlace de este drama psicológico en que el alma individual se debate por despojarse de la materia para identificarse con el logos plotiniano, nos documenta en cambio y bien explícitamente sobre las graduales etapas que lo preparan y justifican. Por eso, y a pesar de que estas etapas previas son ya bastante conocidas por los análisis y extractos que del *Régimen* aprovechó Moisés de Narbona para su adaptación hebrea (traducida al francés por Munk), hemos creído que sería útil y hasta necesario para el mejor conocimiento del sistema de Avempace sacar por fin a la luz el original árabe del *Régimen,* que Munk, y con él todos los historiadores de la filosofía medieval, han dado por perdido, pero que existe manuscrito en la Bodleyana de Oxford (Poc. 206), folios 165 r.°, 182 v.°.

Todo el pensamiento de Avempace en el *Régimen* se asienta, como postulado cardinal, en la doctrina de Aristóteles sobre la felicidad suprema y fin último del hombre. Este fin no consiste en ninguno de los bienes exteriores o extraños a la esencia humana, como lo son las riquezas, los honores y los deleites. Ni siquiera las virtudes morales o éticas, y ni aun las dianoéticas o intelectuales, son en sí mismas el fin último del hombre, sino tan sólo medios y etapas, más o menos próximas y aptas, para llegar a la meta de la intelección pura. Un régimen de austera renuncia a todos aquellos bienes aparentes impónese, por tanto, a quien aspire a la perfección. Pero el hombre, animal político,

se ve forzado a vivir en sociedad, y la vida social, si bien es indispensable para el desenvolvimiento de sus facultades orgánicas, vegetativas y animales, es a la vez obstáculo para la adquisición de las virtudes éticas y ocasión propicia para toda clase de vicios morales. ¿Cómo conciliar entre sí los términos de esta fatal antinomia? Un retorno a Platón se impuso a los neoplatónicos del Islam para lograrlo. Partiendo del concepto utópico de una sociedad modelo, que Platón había expuesto en su *República*, Al-Fárábí, un siglo anterior a Avempace, examinó en varios opúsculos los caracteres generales de toda organización social y sus diferentes clases según que se conforman más o menos con el fin último del hombre y de la sociedad, que se cifraba para Platón en el reinado del bien moral y de la justicia, basados en el amor mutuo de los hombres. Todas ellas se agrupan, pues, en dos categorías: la ciudad perfecta y las ciudades imperfectas en las que reina o la ignorancia o el vicio o el error. Pero la ciudad perfecta es un ideal utópico, que el mismo Platón, su defensor, estimaba irrealizable. Sólo algunas individualidades selectas podrían aspirar a realizar en sí mismas aquel ideal de perfección, huyendo de las ciudades imperfectas para refugiarse en la soledad o viviendo en ellas, pero aislándose en lo posible del trato social para evitar el contagio. Estas individualidades escogidas, que son para Al-Farabi como los brotes espontáneos de plantas buenas que nacieran en medio de un campo de malas hierbas, no sólo consiguen su perfección personal, sino que, además, pueden servir de modelo para los ciudadanos imperfectos con quienes físicamente conviven, aunque para éstos sean extranjeros, y dar así origen a la transformación de las ciudades imperfectas en la ciudad modelo, de la cual aquellos solitarios son los defensores natos y los reyes.

Al-Fárábí no descendió a explicar el método de vida que debieran adoptar esos individuos aislados, que llamó *brotes*, para formarse a sí mismos, antes de servir de modelo ejemplar para sus conciudadanos y de levadura que hiciese fermentar a la masa social. Dábalo, sin duda, por supuesto, ya que tal méto-

do constaba, más o menos explícito, en la doctrina moral de Aristóteles, completada con la moral islámica. Pero Avempace no creyó, como su maestro, que bastasen esas generales directrices de moral individual y social para la educación gradual del solitario, y por ello quiso él redactar más de propósito un tratado que convirtiese aquellas directrices generales en normas concretas y aplicables a las circunstancias de lugar y tiempo en que escribía. Este tratado es el que lleva por título *El régimen del solitario*. A primera vista, su título parece sugerir que se trata de un manual devoto de ascética y mística, como tantos otros que en el Islam oriental y occidental vieron la luz para la iniciación de los *súfies* en la vida espiritual; pero, sin que falten en él esporádicas alusiones al punto de vista religioso, el opúsculo de Avempace se inspira más bien en las ideas psicológicas y éticas de Aristóteles sobre las potencias del alma y sus operaciones, sobre el acto humano y sus fines, sobre la felicidad última y los medios para conseguirla.

Todo el proceso del régimen consiste en una progresiva renuncia ascética de los bienes aparentes y más o menos materiales, en aras del único bien real y espiritualísimo que es la intelección pura. O sea, en corregir los vicios por la adquisición gradual de las virtudes morales y de las intelectuales o dianoéticas. Hasta aquí, el ritmo de la doctrina se desliza, pues, paralelo a la marcha trivial de todos los tratados de ética natural y de ascética religiosa. Los hábitos morales, los buenos y los malos, se engendran de la reiteración del acto humano, y éste es, a su vez, fruto normal de los dos elementos psíquicos que le preceden y acompañan: el cognoscitivo o ideal y el afectivo o emocional. Para Avempace —como para su contemporáneo Al-Gazzálí— el mecanismo psicológico normal de la actividad humana obedece, en efecto, a esta ley: la idea provoca un sentimiento, pasión o emoción, y a su vez ésta engendra un movimiento que es el acto. De aquí la importancia que para Avempace tienen, en el régimen del solitario, las ideas o imágenes, punto de arranque de todo el proceso. Avempace las llama *for-*

mas espirituales, para distinguirlas de las formas propiamente dichas que entran en composición con la materia prima para constituir con ésta los cuerpos físicos. Lo mismo que estas formas materiales o *hylicas* mueven a la materia prima a pasar de la potencia al acto, para constituir el compuesto sustancial, las formas espirituales mueven a las potencias anímicas cognoscitivas, emotivas y apetitivas al acto de conocer, de emocionarse y apetecer. Llámalas, pues, "formas" en un sentido analógico o traslaticio, ya que en el fondo equivalen exactamente, por su esencia, a las *species* o *intentiones,* así impresas como expresas, que los escolásticos con Aristóteles postularon para todo conocimiento, a guisa de formas mentales objetivas de éste, es decir, imágenes o representaciones que sustituyen y reemplazan al objeto conocido. Pero todavía mejor pudieran compararse quizá las *formas espirituales* de Avempace (dado el amplísimo ámbito que éste concede a la eficiencia motriz que les supone) con las *ideas-fuerzas* de Fouillée, para quien, como es sabido, la palabra "idea" o "pensamiento" expresaba, en un sentido cartesiano, "todos los estados de conciencia, no sólo los intelectuales o representativos, sino también el sentimiento y la apetición, que son inseparables de algunas representaciones cognoscitivas" [5].

Esta amplitud semántica de la frase "forma espiritual" explica y justifica la multitud de divisiones y subdivisiones que Avempace se ve obligado a hacer del rico contenido ideológico que la frase implica. Una jerarquía de las formas, por su grado mayor o menor de inmaterialidad, viene a organizar así en un todo sistemático esas varias acepciones. En la cima de la jerarquía están las inteligencias separadas que mueven a las esferas celestes y que ningún papel desempeñan en la vida sublunar del solitario. La segunda categoría la constituyen el entendimiento agente y el emanado, formas espirituales que, aunque

(5) Cfr. A. Fouillée, *L'évolutionisme des idées-forces* (París, 1890), Introduction.

también separadas, como las anteriores, de toda materia, sin embargo dicen ya relación a las formas *hylicas,* en cuanto que las convierten en inteligibles despojándolas de la corporeidad singular por la abstracción. Estas formas inteligibles *hylicas,* abstraídas ya de la materia por el entendimiento agente, constituyen el grado tercero de la jerarquía y equivalen a las especies inteligibles o universales de los escolásticos. La cuarta categoría de formas espirituales está integrada por las representaciones que los tres sentidos internos —sentido común, imaginación o fantasía y memoria— recogen de las sensaciones, es decir, de los objetos sensibles propios de los cinco sentidos externos; equivalen, pues, a lo que los escolásticos llaman especies sensibles impresas y expresas, fantasmas e imágenes. Estas representaciones, aunque son formas también espirituales como las de la categoría anterior, carecen aún de la universalidad de éstas, y por ello Avempace las apellida singulares o individuales. Finalmente, fuera ya de la jerarquía de todas las espirituales, Avempace registra todavía como formas a las corpóreas, es decir, a las que con la materia prima integran los compuestos sustanciales *hylemórficos,* o sea, los cuerpos físicos del mundo sublunar.

Sobre este andamiaje psicológico construye Avempace luego todo el código de normas morales y ascéticas mediante las cuales el solitario ha de ir renunciando gradualmente a los actos y a los hábitos, a las imágenes, emociones y apetitos que se inspiren en las formas materiales o corpóreas, en las espirituales singulares y hasta en las universales de origen material o *hylico,* para elevarse en definitiva al acto de la intelección pura, en que la felicidad última consiste. El interés mayor que ofrece el texto del *Régimen* radica en estos análisis de los actos malos y buenos, bestiales y humanos, vicios y virtudes que tienden a realizar las varias categorías de formas o que éstas sugieren y provocan. Las curiosas, pero fugaces observaciones que sobre la vida social y política de Al-Andalus inserta Avempace en sus

análisis avaloran ese interés y hacen lamentar al lector su brevedad y oscuridad.

* * *

La edición que publicamos ha ofrecido graves dificultades, por no disponer para ella más que de un solo ms., cuya grafía oriental no es siempre, además, clara y correcta. Para facilitar su lectura hemos puntuado el texto y dividídolo en párrafos numerados, lo mismo que hicimos con otros opúsculos de Avempace publicados anteriormente. La traducción castellana, dividida también en párrafos numerados correlativamente, va ilustrada con notas aclaratorias del oscuro pensamiento del texto y que documentan en lo posible las citas que el autor hace de personajes, sucesos, obras y textos de filósofos griegos o islámicos y de poetas árabes. Un sumario de todo el tratado, dividido en los mismos párrafos numerados que el texto y su traducción, ayudará a la inteligencia previa de su contenido, independientemente de la versión literal, que no siempre permite penetrar el sentido por sí sola, a causa de lo esquemático y denso del estilo de Avempace.

SUMARIO

Prólogo.—1. Etimología de la palabra árabe *tadbir* (régimen) y sus varios sentidos. El régimen, en general, es la ordenación de varios actos, realizada por el entendimiento para un fin. Régimen en potencia y en acto; *per prius* y *per posterius;* de las artes prácticas o manuales y de las facultades; de las ciudades y de las familias; del mundo por Dios. — 2. El régimen político o de las ciudades y el económico o de las familias puede ser atinado y errado. Doctrina de Platón sobre la ciudad y la casa perfectas e imperfectas o enfermas. El estudio de la casa imperfecta no pertenece a la ciencia porque aquélla no existe por naturaleza, sino por convención, y formar parte más bien del estudio del régimen moral o conducta del hombre; ni tiene tampoco un valor universal y científico, por referirse tan sólo a determinadas épocas y lugares. — 3. Caracteres de la ciudad perfecta: en ella no existen, por innecesarios, ni el médico ni el juez, ya que los ciudadanos, exentos de todo vicio, no contraen las enfermedades que la gula engendra, ni entre ellos nacen las disputas movidas por la envidia y la ambición. En la ciudad perfecta hay unanimidad de doctrina y de conducta, al revés de lo que ocurre en las ciudades imperfectas. Los individuos que en éstas profesan doctrinas verdaderas y practican acciones atinadas, diferentes de la comunidad, se llaman *brotes* y son quienes dan origen a la ciudad perfecta. — 4. La sociedad humana ha estado y está integrada, en la mayoría de los casos, por cuatro ciudades imperfectas: la ignorancia, la viciosa, la errada y la que forman el corto número de *brotes*. La ciudad perfecta estaría constituída por estos últimos, es decir, por los solitarios (que los *sufies* llaman extranjeros), si llegasen a vivir juntos formando sociedad. — 5. El objeto de este tratado es explicar el régimen que debe seguir el solitario para conseguir y conservar la perfección espiritual. Así como el médico explica y aplica el régimen higiénico y terapéutico para que consigan y conserven la salud corporal todos los hombres que viven en las ciudades imperfectas, este régimen del solitario, medicina de las almas, tan sólo es aplicable y

útil mientras que el hombre que aspira a la felicidad vive como brote en dichas ciudades, antes de que exista la ciudad perfecta.

Artículo [1.º].—1. Potencias y operaciones que el hombre tiene de común con los seres inanimados, con los vegetales y con los animales irracionales. La potencia reflexiva es patrimonio privativo del hombre. — 2. Sólo los actos del hombre realizados con reflexión son y se llaman propiamente *humanos,* porque son libres, mientras que los instintivos o irreflexivos le son comunes con los irracionales y por eso se llaman *bestiales* y no humanos, pues no van precedidos de la reflexión, sino del apetito concupiscible e irascible. — 3. La mayor parte de los actos del hombre son normalmente mixtos de bestial y humano. El hombre cuyos actos se inspiren en el dictamen de la razón y de lo justo y al cual dictamen se sometan por hábito virtuoso los estímulos pasionales del alma, será hombre divino, mientras que en el caso contrario será hombre bestial y feroz.

TRATADO DE LAS FORMAS ESPIRITUALES. *Introducción.* — 1. Definición de la voz "espíritu" y sus varios sentidos para los filósofos y los médicos. Idem del adjetivo "espiritual" aplicable a las sustancias o formas más o menos inmateriales o incorpóreas. — 2. Cuatro clases de formas espirituales: Primera, las inteligencias de las esferas celestes; segunda, el entendimiento agente y el adquirido; tercera, las especies o imágenes adquiridas por los cinco sentidos externos; cuarta, las especies sensibles conservadas por los tres sentidos internos (sentido común, fantasía y memoria). Las de la clase primera son del todo inmateriales; las de la tercera son materiales, porque existen en la materia; las de la segunda son en sí mismas inmateriales, aunque dicen relación a las especies sensibles para convertirlas en inteligibles; las de la cuarta ocupan lugar intermedio entre estas últimas y las de la tercera clase. Los inteligibles son formas espirituales universales. Las formas de la clase cuarta son espirituales, pero individuales, porque se refieren a los cuerpos singulares cuyas especies o imágenes se conservan en el sentido común, en la fantasía y en la memoria. Los inteligibles no tienen más relación con los singulares que la que nace de su predicación respecto de éstos.

Artículo [1.º].—1. Las formas espirituales de la clase cuarta pueden ser verdaderas o falsas, ciertas o probables. De ellas, las más frecuentemente veraces son las que han pasado por el sentido común antes de ser imaginadas y recordadas. — 2. Las formas espirituales de la clase cuarta que no proceden de las de la clase tercera y que se refieren a acontecimientos futuros, es decir, las imágenes veraces vistas en el ensueño y en la adivinación, proceden del entendimiento agente mediante la potencia racional, son independientes de la voluntad humana

y por su naturaleza anormal, análoga a las inspiraciones divinas, caen fuera de la ciencia y de todo régimen. — 3. Fuera de estos casos, lo normal es que las opiniones basadas en tales formas espirituales sean mixtas de verdad y falsedad, es decir, o probables o inverosímiles, y sólo los muy expertos y prudentes son capaces de formar en la mayoría de los casos opiniones verdaderas. — 4. Las opiniones basadas en tales formas serán falsas cuando el sujeto de la proposición o no exista, o de él no pueda predicarse el atributo. Si éste puede predicarse, la opinión será sólo probable. — 5. Las opiniones basadas en las formas espirituales de la clase cuarta serán ciertas si sus predicados son sensibles propios, es decir, percibidos por un solo sentido externo, o también sensibles comunes; pero entonces ha de fundarse la opinión, para ser cierta, en el testimonio de varios sentidos externos, y a veces, además, en el de la razón. — 6. También la razón puede engendrar certeza sobre las formas espirituales singulares, aunque dotadas éstas de las propiedades sensibles. Sólo cuando la opinión se base en el testimonio conjunto de los sentidos externos, del común o fantasía y de la razón, será cierta la opinión sobre las formas espirituales singulares. Errónea y falaz ilusión de los *sufíes* en general y de Al-Gazzali en particular, cuando creen de cierto contemplar en el éxtasis objetos sensibles singulares, sin el ejercicio previo de la más noble facultad, que es la razón, y mediante la mera unión de las tres facultades sensitivas. — 7. La opinión sobre los predicados de las formas espirituales singulares puede ser también cierta *per accidens,* cuando se basa en las noticias; pero la impresión de éstas tan sólo engendrará certeza por la unión entre la idea que se forme la potencia reflexiva y el recuerdo conservado por la memoria, que nos representa la forma percibida por los sentidos. — 8. La opinión puede ser falsa *per accidens,* cuando versa sobre las formas espirituales de los sensibles propios y de los comunes, tanto de los objetos presentes como de los ausentes. A estas formas espirituales falsas corresponden la hipocresía, la astucia y otras facultades falaces, que tanta influencia ejercen en la vida social de las ciudades imperfectas, hasta el punto de ser confundidas erróneamente por muchos con la sabiduría, que Aristóteles considera como requisito esencial de la virtud. — 9. Condición necesaria para que los predicados se atribuyan a las formas espirituales singulares es que aquéllos existan realmente como tales. Cabe, sin embargo, error cuando lo son *per accidens,* según ya se dijo anteriormente.

Artículo [2.º].—1. Los juicios sobre lo que conviene hacer para el régimen del solitario no son ideas abstractas y teóricas, como los puros inteligibles, sino que han de ir encarnadas en formas o imágenes de la fantasía, capaces de mover el deseo de ponerlas en práctica.—

2. Tres grados de las formas de todo cuerpo: Primero, su forma intelectual, que es general o común a la especie; segundo, su forma espiritual sensible, que es propia o singular; tercero, su forma singular corpórea o física. Las del grado segundo tienen, a su vez, tres grados, según que residan en la memoria, en la fantasía o en el sentido común.— 3. Seis géneros de potencias en el hombre: primero, la potencia intelectual o reflexiva; segundo, el género de las tres potencias espirituales de los sentidos internos: memoria, fantasía y sentido común; tercero, el de los cinco sentidos externos; cuarto, la potencia generativa; quinto, la vegetativa con la nutritiva y aumentativa; sexto, la elementativa. Los actos de esta última potencia son del todo necesarios y no libres; los de la quinta y cuarta ni son del todo libres ni del todo necesarios; los de la tercera son en sí mismos necesarios, puesto que consisten en impresiones pasivas; pero algunos, como el de la vista, ya se acercan más a los libres, mientras que otros, como el del tacto, se acercan más a la necesidad; todos ellos, sin embargo, pueden libremente evitarse. Las potencias del género segundo (memoria, fantasía y sentido común), tienen pasiones y acciones: aquéllas son necesarias, mientras que éstas son libres, si son actos humanos, y son necesarias si son bestiales. De los actos de la primera potencia (la intelectual), la simple aprehensión y el juicio son necesarios y no libres. En todo acto humano, realícese con cualquiera de las potencias dichas, salvo las de los géneros quinto y sexto, intervienen la razón y el libre albedrío y se realiza por un fin.

Artículo [3.°]. Según esto, hay actos humanos en los que todas sus partes integrantes son libres, mientras que hay otros en los que es libre tan sólo la mayoría de sus partes, y otros, en fin, en los que son libres los actos iniciales, y necesarios los finales. Al grupo primero pertenecen las artes e industrias, como la de tejer o de hacer zapatos; al segundo, las que se llaman "facultades", como la navegación o la agricultura; al tercero, la generación del feto.

Artículo [4.°].—1. Las formas espirituales exentas de imágenes fantásticas, es decir, las ideas universales puramente inteligibles, no dejan huella en el alma, es decir, no producen en ella emoción alguna o sentimiento, ni tampoco noticia concreta, salvo la de la especie.— 2. Producen, en cambio, naturalmente un efecto anímico concreto las formas espirituales siguientes: las imágenes singulares de los parientes consanguíneos, en las almas de éstos; las de los individuos feos o enfermos, bellos o sanos, buenos o malos, nobles o viles, sabios o necios, en el alma de quien los ve y trata. — 3. De estas formas espirituales singulares, las que más fuerte emoción producen en el alma por su mayor espiritualidad son las imágenes de la fantasía; luego, las

del sentido común; finalmente, las de la memoria. — 4. En las ciudades imperfectas, tales formas influyen tan intensamente en el ánimo de los ciudadanos, que las toman como fin de sus actos, buscando con éstos el deleite sensible que aquéllas les producen. En la ciudad perfecta, en cambio, los actos de los ciudadanos tienen como fin el mismo fin de la ciudad, y consideran como simples medios para éste el logro de aquellas formas. — 5. El máximo grado de imperfección humana es el de quienes toman como fin de sus actos el deleite que producen las formas corpóreas o físicas, es decir, el placer sensual que producen los manjares, bebidas, aromas, vestidos y habitaciones, superfluos e innecesarios, despreciando y hasta ignorando el alto valor de las formas espirituales. Esta clase de hombres corpóreos está integrada casi siempre por los descendientes de los aristócratas, cuya vida se consume en la embriaguez, la caza y los juegos y diversiones, que acarrean la degeneración de las razas aristocráticas y con ella la decadencia de los imperios políticos. — 6. Menos imperfectos y censurables son quienes aspiran ya con sus actos a las formas espirituales que residen en el sentido común que acompañan a las formas corpóreas de los vestidos, de la comida, de la habitación y sus muebles, es decir, a los colores, finura y elegancia de aquéllos y al arte y exquisitez de éstos. Por este lujo adquieren prestigio social y nobleza entre las gentes del vulgo, que les dan el sobrenombre de lujosos o elegantes, y logran además, en épocas de pobreza, el acceso a los palacios de los magnates, si bien tal lujo en el vestido es a veces tan sólo exterior o aparente, para ocultar ropas interiores ya viejas y gastadas; mas en todo caso esa vida de lujo arruina las casas y en último término las naciones, como acaece en nuestra época y como todavía más acaeció en el período de los reyes de Taifas. — 7. Grado superior al anterior es el de quienes con sus actos aspiran a producir las formas espirituales que residen en la imaginación. Son de varias clases. Una es la de quienes tratan de inspirar con su aspecto (vestidos, armaduras, aparato) el terror. Otra es la de quienes intentan agradar con muestras externas de afecto, bromas y chanzas. Otra es la de quienes buscan provocar la admiración con la belleza de sus trajes y casas o con la gracia y arte de sus versos y cuentos. Otra es la de quienes con sus virtudes intelectuales o morales buscan tan sólo la propia perfección, aunque *per accidens* aspiren además a producir las formas espirituales de las clases anteriores, v. gr., el respeto humilde y homenaje del prójimo u otras ventajas mundanas de orden concupiscible o sensual.—8. Otra clase de actos son aquellos con los que el hombre aspira a conseguir la forma espiritual que reside en la memoria. La mayoría de los hombres y, más que todos, los árabes conside-

ran, en efecto, como felicidad suma y garantía de inmortalidad la fama conquistada mediante obras artísticas, literarias o científicas o con virtudes, extraordinarias y maravillosas, cuyo recuerdo se conserva y transmite en prosa y verso a través de los siglos, provocando en los ánimos la admiración, es decir, la misma forma espiritual imaginativa de que antes se ha tratado. Los hombres virtuosos no aspiran, sin embargo, con tales obras a la conquista de la fama, sino tan sólo a lograr la perfección de las obras en sí mismas, porque temen incurrir en el castigo con que Dios amenaza a quienes obran bien con aquel fin mundano. La misma forma espiritual que reside en la memoria se da también, y a veces con duración más larga y mayor difusión que en la buena fama, en la mala y falsa, porque la veracidad de los actos es difícil de conocer, aunque siempre, a la larga, se borre la memoria de la falsa fama y perdure la buena.—9. Los actos con los cuales se logran las formas espirituales puras, es decir, las inteligibles universales, son la enseñanza y el estudio o la investigación racional, de que al fin del libro se tratará.

Artículo [5.º]. Clasificación de los hombres según la forma en la que sus actos se inspiran: al grupo más numerosos pertenecen los que a la vez juntamente se inspiran en las formas corpóreas y en las espirituales, en mayor o menor grado; en cambio, son los menos numerosos los dos grupos que respectivamente buscan con sus actos o las formas corpóreas tan sólo, o las formas más espirituales exentas de toda corporeidad; de estos dos últimos grupos, el segundo es menos numeroso que el primero y a él pertenecen cuantos desprecian y evitan los actos inspirados en las formas corpóreas, siempre que éstos les impidan o estorben realizar los otros actos, inspirados en las formas espirituales puras, es decir, el estudio de las ciencias y la práctica de las virtudes morales. A este grupo pertenecen los *sufíes,* por razón del fin a que con su método de vida aspiran.

Artículo [6.º]. Todos los actos inspirados en las formas espirituales de la fantasía y la memoria son desiderativos, es decir, que con ellos desea el sujeto conseguir *per accidens* otro fin que va anejo a su fin esencial, v. gr., el respeto, la fama, la alabanza, etc., para lograr otros bienes exteriores. Pero los hombres virtuosos realizan esos actos sin deseo de su fin accidental y tan sólo porque tales actos son en sí buenos y bellos. Por eso los realizan donde y cuando no son conocidos del prójimo y hasta les molesta que de ellos se hable, aunque de hecho logren la buena fama que no se han propuesto como fin, del mismo modo que el hombre sano logra conservar y aumentar su salud con el alimento conveniente, sin proponérselo como fin, además de los otros bienes exteriores que el alimento le proporciona.

Artículo [7.º]. Las formas espirituales naturales o físicas, si lo son *per accidens,* como v. gr., la nobleza de los padres, no depende su adquisición del libre albedrío. Si lo son *per se,* pueden ser comunes al hombre y a los irracionales, como por ejemplo, el amor de los padres a los hijos, pues aquéllos aman en éstos su forma espiritual física y si ésta desaparece los rechazan y aun odian; en cambio, aman y toman por hijos suyos a las crías ajenas si éstas tienen la forma espiritual física de aquéllos. Gracias a esta forma espiritual física se consigue la perfecta crianza de la prole, hasta que ésta puede nutrirse por sí, y ya desde entonces el amor de la prole, y en general, si se trata del hombre, todas las otras cualidades y relaciones mutuas, propias del parentesco consanguíneo, tienen su origen, no en la forma espiritual natural, sino en la convención humana y en la ley.

Artículo [8.º]. Las formas espirituales singulares, es decir, las especies o imágenes sensibles y fantásticas, mueven a las potencias anímicas del hombre a producir determinados actos, mediante los que éste adquiere ciertas cualidades o hábitos morales, que se manifiestan gradualmente en los distintos períodos de su vida. En la primera infancia, tales actos, propios del alma vegetativa, no hacen a nuestro propósito porque no son humanos. En la segunda infancia, hasta que el niño alcanza el uso de la razón, tales actos son todavía propios del alma bestial y no del alma humana, y por eso, en esta edad las formas espirituales existen, más bien que en la prole, en quienes cuidan de su crianza, como dijimos en el artículo anterior. En la tercera edad, adolescencia o juventud, llegado ya el uso de la razón, el amor paternal y el filial se inspiran parcialmente a la vez en las formas físicas, es decir, en el instinto, y en la convención humana, y ello más o menos, según sea el género de sociedad en que vivan.

En las restantes edades, (madurez, ancianidad y decrepitud) a cada una le corresponden sus propias formas espirituales, que mueven a las facultades a engendrar actos y cualidades también propios, diferentes en cada edad. Si esta ley no se cumple, será, bien porque el sujeto posea todavía las facultades de la siguiente edad o los actos de éstas, cual ocurre con los dementes, bien porque las posea y con ellas obre, pero para los fines de las facultades propias de la edad anterior, como v. gr., cuando el viejo obra con la frivolidad del niño; o al revés, cuando el niño o el joven aparentan poseer la seriedad y el prudente consejo del anciano, estas cualidades, impropias de la edad, pronto se debilitan y desaparecen pero, entre tanto el vulgo, engañado por las apariencias, cabe muy bien que eleve a esos

jóvenes a puestos de mando en la sociedad, cuya ruina es segura, como acaece en nuestro tiempo con los hijos de familias nobles y refinadas.

Artículo [9.º].—1. El solitario mientras es miembro de una cualquiera de las ciudades imperfectas, tiene que cumplir los tres fines que se refieren a su forma corpórea, a la espiritual individual y a la espiritual universal, aunque tan sólo en lo que convenga a su condición de solitario; más para cumplirlos habrá de emplear el razonamiento discursivo, pues de lo contrario sus actos no serían humanos, sino bestiales, y entonces no podría ser miembro de la ciudad, sino vivir, como las bestias, aislado de sus prójimos y sin cumplir más que los fines propios de la forma corpórea y de la espiritual individual. —2. Son comunes al hombre y a las más nobles especies zoológicas ciertas perfecciones o cualidades morales que se deben a la forma espiritual individual, como el pundonor en el león, la vanidad en el pavo real, la astucia en el zorro, etc.; pero en los animales son propias de la especie toda y no del solo individuo, mientras que en el hombre lo son ya de éste y constituyen por ello virtudes o perfecciones en sentido propio.—3. Son privativas del hombre, sin que de ellas participen los animales, las cualidades o perfecciones reflexivas, como el buen juicio, el prudente consejo y muchas de las artes y facultades, v. gr., la oratoria, la estrategia, la medicina, etc. De ellas es la más perfecta la sabiduría. Todas ellas, sin embargo, para ser perfecciones, han de ser buscadas por sí mismas y no como medios para fines propios de las formas corpóreas.—4. Estas perfecciones reflexivas o intelectuales dan al hombre, ya por sí mismas, ya como medios, la existencia real perpetua, mientras que las perfecciones de las formas corpóreas y de las espirituales individuales no le dan sino una breve duración que jamás es perpetua.

Artículo [10.º].—1. Así como el más vil de los hombres es el que prefiere siempre la forma corpórea a la espiritual, así, por el contrario, es el más noble y eminente el que prefiere ésta a aquélla. Ambos, sin embargo, son rarísimos de hecho, porque se salen de lo que es natural y sólo algunos individuos de excepción se encuentran que, por obedecer sumisos a las inspiraciones de las formas espirituales, prefieren perder su forma corpórea al deshonor de la derrota o de la esclavitud, como se cuenta de Zenobia, reina de Siria y Mesopotamia, o de Cleopatra, reina de Egipto, que se envenenaron antes de caer respectivamente en manos de ᶜAmr, rey de Hira, y de Augusto.—2. Más numerosa es ya otra clase de personas, cuya grandeza de alma es inferir a la anterior, porque sin llegar a preferir la muerte a la vida sin honor se someten al hambre, a las privaciones y a los

peligros para lograr las formas espirituales que caracterizan al hombre generoso y magnánimo, y en general, virtuoso, sin las cuales no cabe ascender al grado último de la espiritualidad, que es la intelectualidad pura, propia del sabio y del verdadero filósofo, en que la felicidad consiste, porque con ella se asemeja al sujeto a las inteligencias simples sustanciales y a Dios. Todas estas cualidades del hombre divino, es decir, del filósofo virtuoso y del verdadero sabio, en quien han desaparecido los atributos viles de las formas corpóreas y los menos imperfectos pero siempre caducos de las formas espirituales no intelectuales, poséelas a veces el solitario, aun mientras vive en las ciudades imperfectas, y él es entonces el fin y ejemplar a que la ciudad perfecta ha de aspirar.—3. Las formas espirituales universales, es decir, las ideas de los géneros y las especies, son universales *per se,* porque se predican como atributos de muchos seres; pero también son universales, aunque *per accidens,* las formas espirituales singulares, es decir, las imágenes de los individuos concretos percibidas por los sentidos externos e internos, puesto que dicen también relación a muchos sujetos, es decir, a todos los que las perciben y poseen. Así, la forma sensible de este color singular o la forma imaginativa de este monte concreto, residen como propias en todos cuantos sujetos los vean e imaginen. Las formas físicas de los cuerpos singulares mueven a la potencia sensitiva de los cinco sentidos externos (que reside en los respectivos órganos del animal, de cuyo cuerpo son miembros) y producen en ellos las formas o especies sensibles, que son, ya espirituales, representativas de las formas corpóreas singulares. Esas especies o formas sensibles, que ya son espirituales, impresas en el sentido común y percibidas por la potencia imaginativa, se llaman "fantasmas" y mueven a esta potencia a pasar al acto, lo mismo que el color movió al sentido externo. Unas y otras, las sensaciones y los fantasmas, son singulares y no universales y con ambas basta, sin necesidad de otra potencia para apetecer los cuerpos útiles y huir de los perjudiciales, así presentes como ausentes.—4. Las tres potencias sensitivas son comunes al hombre y a los animales; pero algunos de éstos se cree que carecen del sentido común y de la imaginativa. Esta última es propia tan sólo de los animales perfectos, capaces de amor y odio, de instinto paterno y de habilidad industriosa, como la abeja, la hormiga, la araña, y el hombre. Tales perfecciones, propiedades de la imaginativa, son en los irracionales instinto natural, en algunos como el estornino, adquiridas por hábito, y en el hombre por invención, ya reflexiva, ya repentina, que se llama inspiración. Aun en este último caso, las formas imaginativas inventadas no pueden existir sin la previa exis-

tencia de las formas de la sensibilidad externa y aun sin que hayan antes pasado éstas por el sentido común, al menos, el género remoto de ellas, como materia de la forma imaginativa inventada.—5. Todas estas formas imaginativas mueven la potencia apetitiva del animal irracional y del hombre, y mediante ésta se mueven los miembros orgánicos, mientras está presente a la potencia imaginativa la conveniencia de dichas formas para la apetitiva, pues cuando esta conveniencia desaparece, prodúcese en ella el estado que se llama disgusto o fastidio. Estos cambios de la apetitiva se reflejan en el cálido natural (del cual la apetitiva es forma) produciendo en el organismo cambios de temperatura y color. Así, el cuerpo del iracundo se pone caliente y rojo; el del tímido, frío y amarillo; el del ávido, se mueve con vivacidad. El diligente encuentra placer en el movimiento y dolor en el reposo, al revés del perezoso. Estos cambios de estado en la apetitiva dependen de la fuerza o debilidad con que las formas espirituales la mueven, para sacarla o no de su estado natural, durante un período de tiempo continuo o discontinuo y en función de la conveniencia o disconveniencia de la forma espiritual respecto del sujeto.

Artículo [11.º]. Cuatro fuentes dan origen a las formas espirituales singulares: 1.ª los cinco sentidos externos; 2.ª la naturaleza, sin intervención de éstos, pues todo el que algo desea encuentra en sí mismo la forma espiritual del objeto deseado, v. gr., el hambriento la del manjar, el sediento la de la bebida, el amante la de su amada; 3.ª la razón reflexiva, como ocurre con las formas espirituales singulares que son producto de la invención, sin que hayan pasado por el sentido común; 4.ª, el entendimiento agente, el cual produce también dichas formas, pero sin reflexión racional o pensamiento, como ocurre con la visión veraz en sueños y con las inspiraciones divinas.

Artículo [12.º].—1. Las formas singulares que proceden *per se* de los cinco sentidos externos son evidentes y no hay para qué tratar más de ellas. Pero, además, proceden de igual fuente *per accidens* las formas que se ven en el ensueño y las que se recuerdan sugeridas por asociación de imágenes con otras antes vistas o sentidas. A esta clase pertenecen las imágenes poéticas y en general las literarias, y en quienes más abundan es en los ancianos, que por haber visto y sentido muchas cosas en su larga vida son más aptos para aquella asociación.—2. Las formas singulares que proceden de la naturaleza son también de dos clases: *per se* y *per accidens*. Las que lo son *per se* no representan el objeto mismo singular deseado, si no su especie, aunque sí las que lo son *per accidens*. Así, el febril

no apetece tal agua en concreto, sino cualquier bebida refrescante, conveniente a su naturaleza.

Artículo [13.º].—1. Las formas espirituales singulares que proceden de la reflexión discursiva son privativas del hombre sin que puedan poseerlas los animales, como las de las otras dos clases primeras, y pueden ser tanto verdaderas como falsas; éstas, aunque son las más frecuentes en ciertas personas, v. gr., en las que conciben proyectos absurdos, como el de conversar con los muertos, son innocuas para el sujeto que, conociendo su falsedad, sabe eludir el error o el engaño que sugieren.—2. Las que proceden del entendimiento agente no son singulares, del modo que lo son las que proceden de los sentidos externos o de la naturaleza; pero tampoco son universales como los inteligibles abstraídos de la materia singular y concreta, sino que ocupan un grado intermedio entre éstos y aquéllas, pues, aunque representan cosas singulares, proceden de una potencia, el instinto, que por su naturaleza tiene la universalidad y es un término medio entre los seres materiales y los seres intelectuales. Las utilidades principales que reportan estas formas, así al animal perfecto como al hombre y hasta a las plantas en cierto modo son la conservación de la salud y de la vida, y como se observa en las abejas y hormigas, la habilidad fabril, inventiva e industriosa, que se debe a estas formas espirituales intermedias, capaces de inventar algo que sólo existía en potencia.—3. Infiérese de todo esto que el número, calidad y perfección de los actos y movimientos del animal y del hombre dependerá de la mayor o menor espiritualidad de las formas que los inspiren y provoquen. Así, las formas espirituales singulares que proceden de los sentidos externos, transformadas en fantasmas, no producen más que el movimiento local, mientras que los restantes movimientos proceden de las formas intermedias cuya causa es la naturaleza. Con sólo las primeras, el hombre y el animal es tímido, apático e irresoluto; con las segundas, en cambio, ambos a dos resultan astutos, diestros y ágiles para moverse. La movilidad de los ojos y la viveza de la mirada son por eso cualidades sintomáticas del hombre inteligente, diestro y astuto, mientras que la fijeza y poco brillo de los ojos lo son del necio, apático y tímido. Importancia de estos síntomas para la inducción fisiognómica, basada en la rapidez y movilidad mayor o menor de las miradas y en la duración de los intervalos de reposo que las separan.

Artículo [14.º].—1. Las formas espirituales singulares, que proceden de los sentidos externos, y aun las intermedias, si no dependen de la voluntad no deben buscarse como verdaderos fines sino como meros medios para el fin propiamente dicho. Tales son, v. gr., la

agricultura y otros oficios manuales, las artes, las matemáticas, la poesía, etc., que tienen por objeto y aspiran como fin inmediato al logro de aquellas formas singulares ya corpóreas, ya espirituales, o al de formas inteligibles, pero que no son tampoco el fin último.— 2. La forma espiritual singular, representativa de un hombre muy virtuoso reside en la fantasía de otro muy vicioso, y recíprocamente. Ahora bien, como toda forma espiritual imaginativa mueve la potencia apetitiva al acto, resultará que el virtuoso tenderá a imitar la conducta del vicioso, y recíprocamente. Infiérese de aquí que el solitario deberá rehuir la compañía y trato de los hombres corpóreos y buscar la de los divinos, consagrados a la ciencia; y como éstos no sólo no abundan, sino que en ciertas ciudades faltan por completo, el solitario en este último caso deberá huir de tales ciudades y buscar, si las hubiere, otras en las que las ciencias se cultiven. Ni este aislamiento del solitario pugna con el axioma de la física y de la política según el cual el hombre es social por naturaleza pues el aislamiento y la soledad pueden ser buenos *per accidens,* como ocurre con otras muchas cosas naturales, v. gr., los venenos, que *per se* son mortíferos, pero *per accidens* sirven como medicina provechosa para ciertas enfermedades. Así también, la soledad es contraria a la naturaleza en la mayoría de los casos, pero es beneficiosa en algunos.

Artículo [15.°] Puesto que las formas intermedias, según se ha dicho antes (art. 14.°, 1) no son fines sino medios o causas ocasionales para el verdadero fin último, no debe proponérselas el solitario como fin. Sin embargo, como dichas formas intermedias, por ser espirituales, son indispensables para adquirir las ciencias especulativas o teóricas, el solitario habrá de conocerlas como medios que éstas son *per accidens* para el logro del último fin a que aspira.

Artículo [16.°].—1. Las formas espirituales inteligibles, al revés de las intermedias, deben en cambio ser, como universales, el fin último y *per se* de los actos humanos del solitario. El modo de ser de estos inteligibles es opuesto al de las formas sensibles singulares: en éstas, efectivamente, el objeto del cual son formas es uno solo, mientras que los sujetos percipientes, en que residen como formas o especies percibidas, son muchos en número; en cambio, el objeto de los inteligibles universales y el sujeto que los percibe es múltiple. Exceptúanse tan sólo los inteligibles cuyo objeto es no más que un individuo; pero en éstos su espiritualidad es individual solamente en un sentido analógico. — 2. El inteligible "hombre" es la forma común o universal de todos los hombres; pero no dice relación individual a cada una de los hombres singulares, como la dicen las formas espirituales singulares; tampoco es móvil como lo son éstas, ni toma,

por lo tanto (como éstas toman) del cuerpo que las sustenta, ninguna de sus cualidades. Así, por ejemplo, el universal de la especie hombre es uno solo y el mismo, respecto de todos los individuos de la especie humana que representa, tanto si éstos son magnánimos, como si son viles, mientras que la forma espiritual singular sufre cambio en sí misma, en función de las cualidades propias de los individuos a quienes representa — 3. El inteligible universal "hombre" no es tan sólo, (al modo de la forma sustancial que da a la materia que la sustenta su realidad específica) el principio ontológico o existencial, por el cual todos y cada uno de los hombres son realmente hombres, sino que también es un hábito psicológico cognoscitivo, es decir, una idea universal que reside en los entendimientos de todos y cada uno de los hombres. En esto se distingue, pues, la forma del hombre de las formas de todos los seres generables y corruptibles y se asemeja a las formas de los cuerpos celestes, que siendo inteligibles realmente, se entienden a la vez a sí mismos. — 4. Según esto, el hombre viene a ocupar un grado intermedio entre los cuerpos generables y corruptibles que son temporales y los cuerpos celestes que son eternos, como ocurre con todos los seres de la naturaleza, pues ésta no pasa *per saltum* de un género a otro, sino mediante un género intermedio o anfibio, cual se observa entre el mineral y el vegetal o entre éste y el animal, que participa en común de los dos géneros extremos. Así, el hombre tiene de común con los cuerpos generales y corruptibles las potencias o formas nutritiva, sensitiva, imaginativa y memorativa; pero además tiene de propio con los seres eternos del mundo celeste la potencia o forma racional en la que consiste su verdadera y distintiva esencia y mediante la cual los individuos de la especie humana poseen esta "especie" de los dos modos anteriormente dichos: como principio ontológico o existencial que les da su ser de hombre, y como hábito psicológico cognoscitivo o idea universal inteligible, por la cual el hombre se entiende a sí mismo, como los seres eternos del mundo celeste.

DE SU TRATADO (¡DIOS LE HAYA SIDO PROPICIO!) SOBRE EL RÉGIMEN DEL SOLITARIO

Dijo Abú Bakr ben al-Sá'ig (¡Dios le haya perdonado!):

1. La palabra *tadbír* [régimen] se emplea en la lengua de los árabes para significar muchas ideas que sus lexicólogos enumeran; pero su sentido más conocido es, en suma, "la ordenación de varias acciones respecto de un fin propuesto", y por eso no la aplican a quien realiza una sola acción con la cual se proponga conseguir un fin determinado, pues el régimen no se predica de quien cree que ese acto suyo es uno solo; en cambio, si cree que es múltiple y lo toma en cuanto que está dotado de ordenación o plan, ya a esa ordenación se la llama "régimen". Y por eso dicen de Dios que es regidor o gobernador del mundo. El régimen, unas veces lo es en potencia y otras en acto, y la palabra "régimen" se emplea más a menudo y más vulgarmente para significar el régimen en potencia. Ahora bien, es evidente que la ordenación o plan, cuando versa sobre cosas en potencia, realízase tan sólo por virtud de la reflexión intelectual, ya que el coordinar es operación propia del entendimiento reflexivo, sin el cual la coordinación no puede existir; y por eso no se da más que en el hombre, y si a otro se le dice "regente",

es tan sólo por analogía, pues la palabra "régimen" se dice *per prius* y *per posterius.* Aplícase, en efecto, a veces el régimen al hecho de producir ese orden o plan, pero de modo que verse sobre algo que es producido de nuevo, lo cual, tratándose de las acciones del hombre, es más frecuente y evidente, mientras que respecto de los actos del animal irracional ocurre menos. Cuando la palabra "régimen" se entiende de este modo, puede emplearse en un sentido general y en un sentido propio. Si se emplea en sentido general, dícese de todas las acciones del hombre, sean como quiera, y así se dice de las artes prácticas y se dice de las facultades,[1] si bien de estas últimas dícese con más frecuencia y su uso es más vulgar. Por eso se aplica la voz "régimen" a la ordenación o plan de las empresas guerreras y en cambio apenas si se dice del arte de la zapatería y de la industria textil. Pero cuando se entiende de este modo, todavía puede emplearse en un sentido general y en un sentido propio. Si se emplea en general, dícese de todas las acciones incluídas en las artes que se llaman facultades y que ya expliqué en la *Ciencia política*[2]; y si se emplea en un sentido particular y propio, dícese tan sólo del régimen de las ciudades. Así, pues, de las acciones ordenadas a que se aplica la voz "régimen", unas aventajan a otras en nobleza y perfección, y la más noble de todas a las que se aplica el régimen es la relativa al régimen de las ciudades y al régimen de la casa,[3] si bien a este último pocas veces se le llama "régimen", tomando en un sentido homónimo y estricto la frase "régimen de la casa". El régimen de la guerra y los otros son partes integrantes de estas dos maneras de régimen. En cuanto al gobierno del mundo por Dios, es tan sólo régimen en otro sentido que guarda remota relación con el más

(1) Es decir, de las artes prácticas más nobles que las manuales, o sea, de las ciencias aplicadas, como la medicina, la elocuencia, la estrategia, etc.

(2) No se conserva entre los opúsculos de Avempace ninguno que lleve este título.

(3) Es decir, a la política y a la economía.

próximo de los sentidos a él relativos, es decir, con el régimen tomado en general o absolutamente y que es el más noble de ellos, pues tan sólo se le llama "régimen" por la semejanza que se supone existe entre él y la producción del mundo por Dios (¡ensalzado sea!). Es evidente que esta clase de nombres ambiguos o equívocos es la que más se aleja del sentido propio o unívoco y casi son puramente homónimos. El vulgo los emplea en sentido equívoco o análogo, y los filósofos en sentido puramente homónimo, y si los cuentan entre los nombres equívocos es tan sólo porque se dicen de una cosa semejante a otra y denominan luego a esta última con el nombre de aquélla; pero esta clase no se explica dentro de los nombres equívocos, por ser poco numerosa, y por eso el vulgo no le añade el calificativo de "atinado" al gobierno de Dios y, en cambio, del gobierno del sabio dicen que es gobierno atinado y también prudente, perfecto u otros adjetivos del mismo género, pues estas palabras implican tino y otra cosa noble sobreañadida, ya que el acto realizado con tino es, para el vulgo, como el género que abarca lo prudente y lo perfecto. La explicación de esto se da en otro lugar.

2. Así, pues, el régimen, cuando se le toma en absoluto, significa, según hemos dicho, el régimen de las ciudades; pero, tomado en un sentido estricto, se divide en atinado y equivocado. Créese, sin embargo, a veces que el régimen está, por sí mismo, exento de estas dos cualidades mutuamente opuestas; pero cuando se lo examina y estudia a fondo, aparece claro que ambos opuestos le acompañan inseparablemente por necesidad; y ese examen a fondo es cosa fácil para todo el que posea la más exigua instrucción posible en filosofía política. Así, pues, las dos clases de régimen [el político y el económico] que con más propiedad merecen este nombre, pueden ser atinados y erróneos.

En cuanto al régimen de las ciudades, Platón ya mostró su naturaleza en su obra sobre el *Gobierno político;* en ella explicó qué significa en ese gobierno el tino o acierto y de dónde pro-

cede el error que al régimen civil pueda sobrevenirle, tomándose el trabajo de exponer cuanto sobre este punto se ha dicho, para concluir que el desacierto en él se debe a exceso o a ignorancia, o a maldad [4]. Por lo que toca al régimen de la casa, es cierto que ésta, en cuanto tal, es parte de una ciudad, y Platón demuestra allí que esa casa o mansión natural es propia del hombre nada más. Demuestra también que el ser más excelente de lo que es parte de un todo consiste en que sea parte; y por eso no consideró al régimen de la casa como estudio aparte de la ciencia política, puesto que ya eso había sido tratado dentro de esta ciencia. Demostró allí, asimismo, qué sea la casa y cómo es su ser, pues su ser más excelente consiste en ser un algo asociado a la ciudad, y demostró también de qué modo es su asociación [5]. En cuanto a la casa que existe fuera de la ciudad perfecta, es decir, en las otras cuatro ciudades que como tales se enumeran, [6] su ser en ellas es imperfecto e implica algo extraño a la naturaleza, mientras que la casa perfecta es aquella en la cual no puede haber aumento sin que se torne imperfección, como lo es el sexto dedo, pues ésta es cabalmente la cualidad de lo que está bien hecho: Que el aumento en él constituye imperfección. Demostró también que las restantes casas son imperfectas, con relación a aquélla, y enfermas, por-

---

(4) Cfr. Platonis, *Civitas*, l. IV, (ed. Didot, II, p. 68): "Arbitror civitatem nobis, si recte constituta est, perfecte bonam esse. [Gl.] Necesse est, inquit. [Socrates] Itaque et sapientem et fortem et temperantem et justam eam esse apparet".

(5) Alude Avempace a la doctrina de Platón según la cual el individuo y la familia son parte integrante del Estado, hasta tal punto, que la propiedad particular de los bienes, las mujeres y los hijos pertenecen al Estado, porque el fin del hombre político no puede ser otro que el bien de la comunidad, antes que el propio bienestar. Cfr. Ritter, *Hist. de la phil.*, II, pp. 360 y ss. Item, Plat. *Civitas*, l. X.

(6) Esta cuatro ciudades son las que enumera Al-Fárábí en su "Libro de los gobiernos políticos" *Kitáb al-siyását al-madaniyya*, Haydarabad, 1346, p. 57: La ciudad ignorante, la ciudad viciosa, la ciudad extraviada y la que forman los individuos perfectos que viven aislados en las ciudades imperfectas. Cfr. *Der Musterstaat* (ed. Dieterici, Leiden, 1895) pp. 61-63.

que las cualidades por las que se distinguen de la casa perfecta acarrean la ruina y perdición de la casa y por eso se parecen a la enfermedad. Sobre el régimen de estas casas imperfectas que están enfermas ha habido algunos que se tomaron el trabajo de tratar; todos aquellos cuyos libros sobre el régimen de la casa llegaron a noticia nuestra, usan de razonamientos retóricos para evidenciar lo que hemos dicho, o sea, que todas las casas, excepto la casa perfecta, están enfermas, todas ellas se desvían de la vía recta y no existen por naturaleza, sino tan sólo por convención humana, y por eso sus méritos se deben tan sólo a convención humana también, salvo, claro está, aquellos méritos que les son comunes con la casa perfecta, cuyo estudio tiene, por eso, ya un orden conocido y necesario. El estudio de estas cualidades comunes se impone, pues, como científico, ya que en toda casa no pueden menos de existir varias cualidades comunes, algunas de las cuales existirán también en la casa perfecta, porque si alguna casa hubiera en la que éstas faltasen, no podría subsistir ni sería casa, más que con denominación equívoca. Dejemos, pues, de tratar acerca de esas cualidades, reservando su estudio para quienes se dedican a investigar los fenómenos que se dan tan sólo en un determinado momento del tiempo. Además, la perfección de la casa no es de las cosas que se buscan o proponen por sí mismas, sino que tan sólo es buscada como medio para la perfección de la ciudad o para lograr el fin natural del hombre. Ahora bien, es evidente que su estudio forma parte del estudio del régimen o gobierno del hombre en sí mismo. Pero bajo cualquiera de ambos aspectos que se le considere, resulta que o será parte de una ciudad —y su estudio formará, por tanto, parte de la política—, o será medio para otro fin —y su estudio formará parte del estudio de ese fin—. Infiérese de aquí con evidencia que el estudio del régimen de la casa, en su sentido vulgar y corriente, carece de utilidad y no constituye ciencia, y que si la tiene, es con relación tan sólo a un momento determinado del tiempo, como acontece con la materia consignada por los literatos en sus libros de educación, que llaman del

alma, v. gr., el *Libro de Calila y Dimna*[7] y el *Libro de los prudentes o sabios de los árabes,*[8] que contienen consejos políticos y sentencias morales, pues la mayoría de estas materias son partes integrantes de un libro, tal como se observa en los capítulos que versan sobre los ministros del Sultán, sobre el trato familiar de los amigos y materias semejantes a éstas, pues lo importante de ellas atañe tan sólo al que accidentalmente le afectan en un momento determinado del tiempo y a cada clase de conducta singularmente considerada; al ser conocida cada una de estas conductas singulares, se reconocen también aquellas doctrinas que eran sentencias universales, pero que se han convertido en particulares, después de ser universales, y en perjudiciales o desechables, después de ser útiles, como se te hará evidente si te fijas bien en el contenido de los libros escritos sobre la materia y refieres cada sentencia a los tiempos posteriores a su redacción.

3. Como la ciudad perfecta se caracteriza por la propiedad de estar privada del arte de la medicina y del arte de la judicatura, y eso porque el amor mantiene unidos a los ciudadanos, sin que entre ellos surjan en modo alguno querellas o disputas, resulta que si en una particular ciudad falta el amor y reina la discordia, será necesario instaurar en ella la justicia, y para ello habrá necesidad de designar a alguien que la administre, o sea, el juez. Además, todos los actos de la ciudad perfecta son atinados, ya que ésta es su característica propia que la acompaña necesariamente, y por eso sus habitantes no se alimentan con manjares dañosos y, en consecuencia, no necesitan conocer los medicamentos para curar, v. gr., el cóli-

---

(7) Su autor, ᶜAbd Allah b. al-Mugaffaᶜ, persa convertido al islam, murió el año 757 de J. C. Las fábulas de *Calila y Dimna,* traducidas por él del pehlvi al árabe, son una adaptación de los cuentos indios del Panchatantra.

(8) No cita Brockelmann en su *Geschichte* libro alguno de tal título. Más bien parece que ese título se refiere al género literario o ciclo de obras denominadas en árabe *Adab,* o sea, de educación moral, social y política.

co producido por comer setas venenosas u otras enfermedades del mismo género, ni tampoco les es necesario conocer la medicina de la embriaguez, porque allí no existe acto alguno desordenado. Claro es que si abandonan la disciplina ascética, nacen entonces muchas enfermedades; pero es evidente que esto ya no es propio de la ciudad perfecta y es fácil que en ella no sea necesario, en la mayoría de los casos, más que curar la debilidad y otras enfermedades del mismo género, aquellas, en suma, cuyas causas particulares vienen de fuera y que el cuerpo bueno y sano no puede buscarse, por sí mismo para curarlas, pues a menudo se observa en muchas personas sanas, que se curan sus llagas graves por sí mismas, aparte de otros hechos que atestiguan esto. Así, pues, una de las propiedades de la ciudad perfecta es que no exista en ella ni médico ni juez, y en cambio uno de los caracteres comunes a las cuatro ciudades simples [9] es que en todas ellas sean necesarios el médico y el juez; y cuanto más disten éstas de la ciudad perfecta, tanto mayor será la necesidad que tengan de ambos y tanto más noble será en ellas el rango social de estas dos clases de hombres.

Es evidente que en la ciudad excelente y perfecta, a cada hombre le es dado lo mejor de cuanto merece por su aptitud; que todas las opiniones que en ella se profesan son verdaderas, sin que exista ninguna falsa; que todas sus acciones son buenas en absoluto y sin excepción, y que toda acción de cualquier otra ciudad distinta de la perfecta, si es buena, lo será por relación a un mal existente, pues la amputación de un miembro del cuerpo es cosa *per se* perjudicial, aunque a veces sea útil *per accidens* para quien, habiendo sido picado por una víbora, se sana con la amputación, y asimismo la escamonea es dañosa *per se,* si bien es provechosa como medicina para el que está enfermo. Todas estas cuestiones se explican en el

---

(9) Así en el texto árabe: بسيطة; mas es evidente que se refiere a las cuatro ciudades imperfectas arriba enumeradas.

libro de la *Moral a Nicómaco* [10]. Es por tanto, evidente que toda doctrina, distinta de la doctrina de los habitantes de la ciudad perfecta, que en ésta aparezca, será falsa, y toda acción, que en ella se realice, diferente de las acciones en ella habituales, será desatinada. Ahora bien, lo falso no tiene una naturaleza fija, determinada, ni es posible en manera alguna señalarlo con una marca distintiva, según se demostró en el *Libro de la Demostración apodíctica* [11]. En cuanto a la acción desatinada, cabe que se realice para lograr con ella otro fin, y ya se han compuesto libros sobre las acciones que pueden ser discutidas, como el *Libro de las astucias,* de Dú Sákir [12]; toda acción en la cual hay juego y cosas con las que se busca la admiración ajena no puede tomarse como fin para la perfección esencial del hombre, y el tratar de ellas es malicia e ignorancia. Por consiguiente, en el estudio de la ciudad perfecta no se habla de quienes profesan doctrinas distintas de las profesadas en ella, ni tampoco de las acciones que son diferentes de las suyas propias. En cambio, respecto de las cuatro ciudades [13], ya esto es posible, porque cabe que en ellas sea lícita una acción y que un hombre se vea llevado por su naturaleza a practicarla o que aprendiéndola de otros la realice; asimismo, cabe que allí exista una doctrina falsa y que de su falsedad se dé cuenta un hombre cualquiera; o bien, que en esas ciudades se hayan difundido varias doctrinas falaces, sin que acerca de ninguna de ellas o de su mayor parte estén los habitantes convencidos de cuál entre ellas sea la que debe ser contradicha; pero luego, un hombre, bien espontáneamente, bien aprendiéndolo de otro hombre, cae en la cuenta de cuál sea la verdadera de las dos opiniones contrarias, entre sí. Ahora bien, los

---

(10) Arist., *Eth. Nicom.*, l. III, c. I *et passim.*

(11) Parece referirse al libro de Aristóteles titulado *Analytica Posteriora;* pero en ninguno de sus capítulos se trata del tema.

(12) Falta en Brockelmann, *Geschichte,* el título y el autor de este libro.

(13) Se refiere a las imperfectas, arriba enumeradas.

hombres que practican acciones o que aprenden doctrinas atinadas, que no existían en la ciudad anteriormente, no tienen nombre propio que los designe. En cambio, los que caen en la cuenta de una doctrina verdadera, inexistente en la ciudad aquella o contraria a las que en ella se profesan, llámanse *brotes* [14], y cuanto más en número y más importantes son estas doctrinas con más razón les es aplicable a los tales este nombre. Este nombre se les predica en un sentido propio; pero a veces en un sentido general se predica también de quienes profesan una doctrina distinta de la que es corriente en la ciudad, sea verdadera sea falsa. Este nombre se les aplica traslaticiamente tomándolo de las hierbas que brotan espontaáneas por sí mismas en medio de los campos sembrados; pero nosotros lo aplicaremos en un sentido propio tan sólo a quienes profesan las doctrinas verdaderas.

Es por tanto evidente que una de las propiedades de la ciudad perfecta es que en ella no existen brotes, si este nombre se toma en su sentido propio, porque en ella no hay doctrinas falsas; pero tampoco en su sentido general, porque tan pronto como esto ocurriera, enfermaría la ciudad, se echarían a perder sus condiciones propias y vendría a ser imperfecta. En cambio, en las otras cuatro [15] maneras del vivir social ya cabe que existan los brotes, y cabalmente su existencia en ellas es la causa de que comience a nacer la ciudad perfecta, según se demuestra en otro lugar.

---

(14) La voz *nábita, pl. nawábit* significa "renuevo", "pimpollo", "planta espontánea" y metafóricamente "estirpe", "raza", "linaje nuevo de hombres", "jóvenes inexpertos". Al-Fárábí en su obra arriba citada, p. 57, la empleó ya en el mismo sentido que Avempace: "Los nawábit, en las ciudades, son como la zizaña en el trigo o como las espinas que brotan en el campo sembrado o como las hierbas inútiles y dañosas en los campos sembrados o plantados". Como se verá seguidamente, Avempace restringe luego el uso de la voz *nawábit* a los brotes espontáneos de plantas no dañosas, aplicándolo por metáfora a los hombres perfectos que surgen o brotan aislados en el seno de las ciudades imperfectas. Cfr. *Der Musterstaat,* ed. Dieterici, p. 61.

(15) Se refiere a las ciudades imperfectas.

4. Ahora bien, todas las maneras del vivir social que existen en esta época y que existieron en la mayoría de las épocas anteriores cuya noticia ha llegado hasta nosotros—salvo, claro está, lo que Abú Nars cuenta de la primitiva manera del vivir social de los persas—todas ellas están compuestas de las cinco conductas, aunque la mayor parte de lo que en ellas encontramos sea tan sólo de las cuatro conductas [16]. La explicación de este punto hay que dejarla para quien se proponga estudiar a fondo las maneras del vivir social que en este tiempo existen. Es más: las tres clases sociales que se encuentran en ellas o que es posible que se encuentren, son: los brotes, los jueces y los médicos. Los afortunados, si es posible que se encuentren en estas ciudades tan sólo poseerán la felicidad propia del que vive solitario [17]; y por lo tanto, el buen régimen será tan sólo el régimen del hombre aislado, tanto si éste es uno solo como si es más de uno, mientras no se ponga de acuerdo con él, para seguir su doctrina, toda una nación o una ciudad. Estos solitarios son los que los *súfíes* designan con el sobrenombre de "extranjeros" [18], porque, aunque vivan en sus respectivas patrias y entre sus conciudadanos y vecinos,

---

(16) Las "cinco conductas" son las que corresponden a la ciudad perfecta o ideal y a las cuatro imperfectas antes citadas, a saber: la ciudad ignorante, la viciosa, la extraviada y la formada por los *brotes*. Las "cuatro conductas", que siguen la mayor parte de los hombres en las sociedades actuales y pasadas, son las correspondientes a las cuatro ciudades imperfectas. En otras palabras, Avempace quiere decir que la sociedad humana está integrada en su mayor parte por hombres necios, viciosos, errados y por cierto número de perfectos, solitarios o aislados.—No encuentro en el libro de Al-Fárábí la cita que de él hace aquí Avempace, relativa a la primitiva sociedad de los persas. Tampoco la encuentro en *Der Musterstaat* de Al-Fárábí, ed. Dieterici.

(17) Los *afortunados* son, en el tecnicismo de Avempace, los que han alcanzado la unión con el entendimiento agente. Así los llama en la *Carta de Adios* y en el *Tratado de la unión del entendimiento con el hombre*.

(18) Sobre el origen de este sobrenombre cfr. Massignon, *Al-Halláj*, II, 751 [5]. El sentido que le da Avempace coincide aproximadamente con el que le deban los *súfíes* orientales.

son extranjeros en cuanto a sus doctrinas, por haber viajado con sus mentes hasta otras moradas que son para ellos como sus patrias. Esto, sin contar las demás cosas que de ellos dicen.

5. Nosotros, pues, en este tratado nos proponemos explicar el régimen de este hombre solitario. Es evidente que este género de vida lleva anejo algo que es extraño a la naturaleza. Habremos, pues, de decir cómo se haya de gobernar el solitario, a fin de que logre conseguir la máxima perfección de su ser, tal y como el médico dice y explica, como se ha de tratar al hombre individual que vive en estas sociedades para que esté sano, bien sea para conservar su salud (cual lo hizo Galeno en su *Libro de higiene* [19]), bien sea para recobrarla, si la hubiere perdido, como se enseña en el arte de la medicina. Así mismo, este tratado nuestro refiérese al brote u hombre aislado para explicar cómo ha de conseguir la felicidad, si no la ha encontrado todavía, o cómo ha de suprimir de su alma los accidentes que le impidan conseguirla u obtener los medios de lograrla, bien sea que esos obstáculos afecten al fin que se proponga, bien sea que afecten a los defectos que existan en su propia alma. La conservación de la felicidad, cosa parecida a la conservación de la salud, no es posible lograrla con las tres maneras del vivir social ni con sus compuestas [20]. En efecto, lo que acerca de su conservación opinaron Galeno u otros autores [21] parécese a la alquimia y a la astrología, pues lo que esto supone es la medicina de las almas, mientras que aquello es la medicina de los cuerpos,

---

(19) Es el libro de Galeno que también se conoce entre los árabes con el título de *Libro del régimen de los sanos* ("Kitáb tadbír al-asihhá' ") Cfr. *Ta'rij al-hukamá'* de Ibn al-Qifti, ed. Müller-Lippert, p. 129 [16].

(20) Es decir viviendo en el seno de la sociedad ignorante, de la viciosa y de la extraviada, o en el de la compuesta de estas tres.

(21) Alude, sin duda, a los tratados de medicina espiritual, que se proponen conservar la salud de las almas, con preceptos de higiene moral que ayuden a evitar los vicios. Tal es el de Galeno, titulado: "Arte para conocer el hombre sus defectos" y el de Rází, titulado "Medicina mentis". Cfr. De Boer, *De "Medicina mentis" van den artá Rázi.* (Amsterdam, 1920).

como la judicatura es la medicina de las relaciones sociales; ahora bien, es evidente que estas dos últimas profesiones desaparecen por completo en la ciudad perfecta y por eso, en ésta no se las tiene como ciencias. Asimismo pues, también desaparece estotra medicina de las almas de que ahora hablamos, tan pronto como existe ya la ciudad perfecta, y por eso deja de ser útil el tratar de ella, igual que desaparecen la ciencia de la medicina, el arte de la judicatura y todas las otras artes que han sido inventadas con la mira de regir a las ciudades imperfectas. Y así como cuanto hay de verdad en las doctrinas propias del régimen de estas ciudades imperfectas se reduce a la ciencia física, lo tocante a la medicina, y a la ciencia política, lo tocante al arte de la judicatura, así también, lo que hay de verdad en este régimen de la ciudad perfecta se reduce a la ciencia física y a la ciencia política.

Artículo [1.°]

1. Todo viviente participa de varias cosas en común con los minerales o seres inanimados. Todo animal participa también de varias cosas en común con el ser que es viviente no más. Todo hombre participa asimismo de varias cosas en común con el animal irracional. El viviente y el mineral participan en común de las propiedades del elemento o cuerpo simple de que ambos están compuestos, como el caer hacia abajo naturalmente, el subir hacia arriba violentamente y otros movimientos de este género. Asimismo, el animal participa, en común con el mero viviente o vegetal de estos dos movimientos, pues ambos a dos animal y vegetal proceden de unos mismos elementos y también tiene el animal de común con el viviente el alma nutritiva, generativa y aumentativa y sus respectivas operaciones. Todas estas cosas tiene también de común el hombre con el animal irracional y, además, la sensibilidad externa, la imaginación, la memoria y las operaciones que en el hombre

proceden de estas mismas facultades, las cuales son propias también del alma bestial; pero el hombre se distingue de todas estas clases de seres por la potencia reflexiva y las operaciones que sólo por ella existen. Por eso tiene el hombre la reminiscencia y carecen de ella los demás seres. Queda ya con esto explicado en qué se diferencia el hombre del animal irracional.

2. Ahora bien, en cuanto el hombre procede de los elementos, le son inherentes ciertos actos fatales o necesarios, para los cuales carece de libre elección, como el caer desde lo alto, el quemarse con el fuego y otros del mismo género. Por lo que tiene de común con el viviente que lo es bajo cierto aspecto no más, es decir, con el vegetal, le son también inherentes otros actos, para los cuales el hombre carece asimismo de libre elección, como lo es el encarcelamiento, y en los que a veces se da cierta manera de necesidad forzosa, como los actos que el hombre realiza movido por fuerte miedo, v. gr. ultrajar al amigo o matar al hermano y al padre por orden del príncipe, si bien en estas acciones tiene cabida a veces la libre elección. Todos estos actos se explican en la *Moral a Nicómaco*. Los propios, por naturaleza, del hombre son aquellos que realiza con libertad, y éstos que libremente realiza no son, en cambio, propios de ninguna de las demás especies de cuerpos [22]. De modo que los actos humanos propios del hombre son los que proceden de su libre elección: todo acto realizado por el hombre con libertad es acto humano, y todo acto humano es un acto realizado con libertad. Por "libertad" entiendo la voluntad que nace de reflexión. Los movimientos instintivos, la inspiración espontánea y, en suma, las afecciones pasivas intelectuales —si es lícito pensar que en el entendimiento se dé afección pasiva— son comunes al hombre y al animal, pues también son propias del hombre, y tan sólo necesita éste de la condición de la libertad para los actos que proceden del alma

(22) Cfr. *Eth. Eudem.* (l. II, cc. 7, 8, 9, 10), donde Aristóteles estudia lo voluntario, lo involuntario y la elección libre en los actos humanos.—Las citas que Avempace da como de la *Eth. Nicom.* refiérense, a veces, a la *Eth. Eudem.*

bestial. En efecto, en el animal irracional los actos van precedidos tan sólo de una afección pasiva que nace en el alma bestial, y el hombre a veces obra también de esta manera, como cuando v. gr., huye de algo que le aterra, (pues este acto es del hombre, pero nacido del alma bestial), o como cuando rompe una piedra que le ha herido y una rama que le ha lastimado, pero tan sólo porque le ha lastimado.

Todos estos actos son bestiales. En cambio, si rompe una piedra para que ésta no lastime al prójimo o movido de una reflexión que exija el romperla, ya ese acto es humano. Por consiguiente, todo acto realizado, no para lograr con él un fin diferente de la realización del acto mismo, o de manera tal que no tienda a fin alguno, y aun en el caso de que el acto tienda a un fin, no se lo proponga reflexivamente el sujeto, es un acto bestial que procede del alma bestial y no más. Así, por ejemplo, si alguien come ciruelas, porque las desea y le gustan, y de comerlas resulta accidentalmente que se le aligera el vientre, cosa que por otra parte le es necesaria para su salud, el acto que ha realizado será bestial, pero humano *per accidens*. En cambio, si las come otro a quien le gustan, pero no porque le gusten, sino para aligerarse el vientre, y al comerlas coincide accidentalmente que experimenta placer sensible, entonces el acto será humano, pero bestial *per accidens,* puesto que a lo útil le ha sobrevenido accidentalmente el ser agradable al sentido. El acto bestial es, pues, el que va precedido de una afección pasiva animal en el alma y no más, como el apetito sensible, o la ira, o el temor y otras pasiones semejantes. En cambio, el acto humano es el que va precedido de un estado de alma provocado necesariamente en el sujeto por el pensamiento reflexivo, tanto si a éste le precede como si le sigue una afección pasiva animal, pues basta, para que sea acto humano, con que el motor que mueve al hombre sea algo producido necesariamente por el pensamiento reflexivo y en cuanto provocado por éste o por cosa de este género; y ello, tanto si dicho pensamiento es una convicción

cierta, como si es una mera opinión. Así, pues, el motor que mueve al acto bestial es siempre una afección pasiva, nacida en el alma bestial, y el motor que mueve al acto humano es siempre una idea o convicción, nacida en el alma.

3. La mayor parte de los actos del hombre, dentro de las cuatro maneras de vivir social y de sus compuestas [23], son actos mixtos de bestial y de humano, siendo pocos los puramente bestiales o exentos del elemento humano, porque cuando el hombre se halla en el estado normal de su naturaleza, es forzoso que, en la mayoría de los casos y salvo raras excepciones, reflexione acerca de como ha de realizar sus actos, aunque la causa motriz de éstos sea la afección pasiva animal. Por eso, el elemento bestial se sirve siempre en el hombre del humano para realizar sus actos, mientras que el humano a veces se encuentra solo, sin el elemento bestial. Dentro de esta clase de actos está el medicinarse. Pero aun estos actos van a veces acompañados de una afección pasiva en el alma bestial, y si esta afección coadyuva a la idea, la excitación a obrar es mayor y más intensa, mientras que si la contradice, la excitación es menor y más débil.

El hombre que realiza sus actos, movido tan sólo por el dictamen de la razón y de lo justo, sin hacer caso alguno del alma bestial y de sus estímulos pasionales, merece que esos actos suyos sean más bies divinos que humanos. Por ello es preciso que ese hombre sea virtuoso, dotado de las virtudes morales, a fin de que, cuando el alma racional decida una cosa, no le contradiga el alma bestial, sino que también ésta decida lo mismo, cabalmente porque la razón así lo ha dictado. En esta disposición en que se halla el alma bestial consiste precisamente la adquisición de la virtud moral, pues las virtudes morales tan sólo tienen por objeto los actos que proceden del alma bestial. Por eso, el hombre divino tiene que ser necesariamente virtuoso, con las virtudes morales, pues si no lo

(23) Cfr. *supra*, p. 36 [6].

fuese y el alma bestial contradijera en él al acto, sería este acto o imperfecto o ilícito o no existiría en absoluto, y al sujeto le sería desagradable el realizarlo, además de serle difícil, porque el alma bestial obedece sumisa por naturaleza al alma racional, salvo en el hombre que no se halla en el estado normal de su naturaleza, como lo es el hombre de hábitos feroces. Por eso, el que sufre un violento acceso de ira, se parece, en aquel momento, a las fieras por sus hábitos. Y por eso también, aquel cuya alma bestial domina a su alma racional hasta el extremo de que se deja siempre llevar de sus pasiones contrarias al dictamen de su razón, es sí un hombre, pero la peor de las bestias es mejor que él. Y ¡cuán exacto es decir de él que es bestia, a pesar de estar dotado de la razón humana con la cual ha producido aquel acto! Porque entonces su razón es un mal sobreañadido a su propia maldad, como lo es el buen alimento para el cuerpo que está enfermo, según aquel dicho de Hipócrates: "Al cuerpo perdido, cuanto más lo nutres, más daño le haces" [24]. Esto ya lo hemos explicado a fondo en lo que escribimos para comentar el libro VII.º de la *Física* [25].

Queda ya puesto en claro qué cosa es el acto humano, qué cosa es el acto bestial y qué cosa es el acto propio de los cuerpos inanimados. Estos son todos los actos que se observan en el hombre, cada una de los cuales es género, respecto de los que están debajo de él. El acto propio de los cuerpos inanimados es evidentemente obligado o forzoso, sin que en él haya libre elección, como ya dijimos; tampoco es acto realizado para fin alguno, y por eso no tenemos libertad para no hacerlo, puesto que en él el movimiento no procede de nuestra espontánea determinación. El acto bestial tampoco es realizado para fin alguno; pero, en cambio, ya procede de nues-

(24) Cfr. Hippocratis *Aphorismi,* l. I, sect. 2, aphor. 10: "Impura corpora quo plus nutrias, eo magis laedas".

(25) No encuentro en la *Física* de Avempace el pasaje a que aquí alude.

tra espontánea determinación, y por eso tenemos libertad para abstenernos de él tan pronto como queramos. Es, por lo tanto, evidente que lo único que debemos ahora hacer es fijar o definir los fines propios de los actos humanos.

TRATADO DE LAS FORMAS ESPIRITUALES

1. "Espíritu" se llama, en la lengua de los árabes, a lo mismo que se le llama "alma". Los filósofos lo emplean en sentido equívoco u homónimo. Unas veces, significan con él el cálido natural, que es el primer órgano o instrumento anímico, y por eso observamos que los médicos dicen que los espíritus son tres: Espíritu natural, espíritu sensitivo y espíritu motor, y por el natural entienden el nutritivo, pues en su arte los médicos llaman "naturaleza" al alma nutritiva. Aplícase el nombre "espíritu" al alma, no en cuanto que es alma, sino en cuanto que es alma motriz. De modo que el alma y el espíritu son dos cosas diferentes, en cuanto a la elocución, pero una sola por razón del sujeto. El adjetivo "espiritual" dice relación al espíritu, cuando éste se toma en el segundo sentido, y se aplica también para significar las sustancias inmóviles que mueven a otras. Estas sustancias es forzoso que no han de ser cuerpos, sino formas para cuerpos, pues todo cuerpo es móvil. El tipo morfológico de esta voz *rúhání* ("espiritual") no es arábigo, sino que pertenece a la clase de palabras árabes que para los gramáticos son anómalas por su forma, ya que, según ellos, el tipo morfológico normal sería *rúhí*. Los filósofos emplean esa misma terminación [ání] tan sólo para otras pocas palabras, v. gr. *chismániyya* ("las cosas corpóreas") y *al-nafsániyya* ("las cosas anímicas"). En cuanto a la voz *al-hayúlániyya* ("las cosas *hylicas* o materiales"), es palabra intrusa en la lengua de los

árabes [26]. Cuanto más distante de la corporeidad está la sustancia, más digna es de este adjetivo ["espiritual"]. Por eso opinan los filósofos que las sustancias que más merecen llamarse espirituales son el entendimiento activo y las sustancias que mueven a los cuerpos celestes esféricos.

2. Las formas espirituales son de varias clases: 1.ª, las formas de los cuerpos celestes [27]; 2.ª, el entendimiento activo y el entendimiento adquirido; 3.ª, los inteligibles *hylicos* o materiales [28]; 4.ª, las intenciones o ideas existentes en las facultades del alma que son el sentido común, la facultad de la fantasía y la facultad de la memoria [29]. Las de la clase primera no son hylicas, o materiales en modo alguno. Las de la clase tercera tienen cierta relación con la materia y se las llama ya materiales, porque son inteligibles materiales, es decir, porque no son espirituales por su esencia, ya que su ser está en la materia. Las de la clase segunda son, bajo este aspecto, del todo inmateriales, puesto que no son necesariamente materiales en momento alguno y su sola relación con la materia consiste en que una de ellas, es decir, el entendimiento adquirido, es quien perfecciona a los inteligibles materiales, y la otra, el entendimiento activo, es quien los produce. Las de la clase cuarta ocupan un lugar intermedio entre los inteligibles materiales y las formas espirituales. De las de la clase primera, nos abstendremos de hablar en este tratado, porque no tienen nada que ver con el asunto que queremos estudiar. En este tratado, efectivamente, tan sólo hablaremos de lo que es espiritual en absoluto, que es el entendimiento agente, y de lo que con éste se relaciona, que son los inteligibles. A estos

---

(26) Es decir, extranjera, pues se deriva de *hayúlá* transcripción árabe del griego ὑλή, *materia, hyle.*

(27) Es decir, las inteligencias de las esferas.

(28) Es decir, las especies sensibles o intencionales por las que cada uno de los cinco sentidos externos percibe sus objetos sensibles propios.

(29) Es decir, las especies sensibles o intencionales por las que estos tres sentidos internos perciben los objetos sensibles propios o comunes, o los comparan entre sí o los retienen y reproducen.

inteligibles los denominamos en este tratado *las formas espirituales universales,* y a las formas inferiores a ellos y que existen en el sentido común las denominamos *espirituales individuales.* Ya aclararemos después por qué es propio de éstas el calificativo de individuales y de aquéllas el de universales. Las formas espirituales universales no tienen más que una sola relación individual, que es su relación con el hombre singular que las entiende. Las formas espirituales individuales tienen dos relaciones: una relación individual, que es la que tienen con el objeto sensible, y otra relación universal, que es su relación con el sentido que las percibe. Así, es, por ejemplo, la forma del monte *'Uhud* [30], que existe en el sujeto que lo ha visto, pero cuando ya no lo tiene presente: esa forma es la forma espiritual individual del monte, porque su relación con éste es individual, ya que nosotros decimos que la forma es el monte sin que para nosotros haya diferencia alguna entre decir "esto es el monte *'Uhud*" cuando lo señalamos con el dedo estando en su lugar mismo y percibiéndolo como cosa real con la vista, o cuando lo señalamos con el dedo, pero existiendo tan sólo en el sentido común, después de haberlo percibido una facultad de percibir como la fantasía. En cuanto a su relación universal es la que tiene con cada uno de los individuos que lo han contemplado, pues al monte lo han visto gran número de hombres. La naturaleza de esta forma espiritual individual y sus clases ya se han explicado en el libro *De Sensu et Sensibili* [31], estudiándolas a fondo en cuanto que son cosas naturales; pero estas dos relaciones se mencionan allí, sin explicar sus clases. El régimen humano sírvese de las varias clases de estas relaciones, según se explicará

(30) Este monte, citado como ejemplo de un objeto singular y concreto, está situado en Arabia, al norte de Medina.

(31) El estudio de las especies sensibles correspondientes a los sentidos internos pertenece, en efecto, a los libros de Aristóteles titudos *De Anima* (l. III, cc. 2, 3), *De Sensu et sensibili* y *De Memoria et Reminiscencia.* Avempace parece citar aquí un libro personal suyo con tal título, que no se conserva; pero cabe también que se refiera a su libro *De Anima,* en el cual habla de los sentidos internos.

después. Ya quedó demostrado allí [32] que las formas que se encuentran en el sentido común son las que ocupan el ínfimo lugar de la espiritualidad; siguen después las que existen en la potencia de la fantasía; luego, las que están en la potencia de la memoria; y las que ocupan el más alto rango por ser las más perfectas son aquellas que se encuentran en la potencia racional, pues las otras tres son todas ellas corpóreas: la corporeidad propia del sentido común es mayor que la corporeidad existente en la fantasía, y la de ésta es mayor que la que existe en las formas de la potencia memorativa, mientras que no hay corporeidad alguna en las formas propias de la potencia racional. Por eso queda en éstas últimas suprimida en absoluto la relación individual que existe entre las formas y el singular concreto, pues siempre que la relación individual existe, existe también corporeidad, ya que por razón de ésta se da la relación individual. Y cuando se suprime la corporeidad y se convierte en espiritualidad pura, ya no le queda a la forma sino su relación universal, o sea, su relación para con sus individuos. Así también sucede, cuando se suprime de aquellas formas la corporeidad en absoluto, sin que les quede relación con ella más que bajo otro aspecto. Es evidente que la atribución se hace tan sólo según estas dos relaciones, distintas entre sí: la relación universal, que consiste en predicar el universal de cada uno de los individuos y de la cual resulta la proposición singular cuyo atributo es universal; y la relación individual, de la cual resulta la proposición singular, cuyo atributo es individual. En cuanto a las demás proposiciones, trátase de ellas y de la relación que entre ellas existe, en otro lugar y ya se explicó esto en lo que escribimos sobre los inteligibles [33]. Ahora, cómo es que afirmamos que en estas formas espirituales hay corporeidad, según lo hemos dicho, ya se explicó eso en el libro II.° del *De Sensu et Sensibili* [34].

---

(32) Es decir, en el *De Sensu et Sensibili*.
(33) Es decir, en su *De Anima*, tratado de la potencia racional.
(34) Cfr. *supra*, p. 51 [31].

Artículo [1.º]

1. Las cosas que se creen existentes respecto de un sujeto cualquiera, son verdaderas o falsas, *per se* o *per accidens,* ciertas o probables. Es evidente, para quien conozca algo el arte de la lógica, que las ciertas son tan sólo y necesariamente verdaderas, mientras que las probables son, a veces, verdaderas y, a veces, falsas. Para la cuestión que estamos tratando, pondremos a las que existan *per accidens* dentro del grupo de las probables verdaderas. Las formas espirituales, como quiera que sean, el hombre las niega como falsas o las admite como verdaderas, porque a veces el sentido se engaña. Así, por ejemplo, es falaz el sentido de los biliosos para los individuos con quienes hablan [35], y así también es falaz el sabor en varias clases de enfermos. Por consiguiente, en el hombre las formas espirituales llevan mezclado el ser verdaderas y falsas. Las más excelentes de las formas espirituales en las cuales abundan más las verdaderas son las que existen en el sentido común. En efecto, nosotros imaginamos a veces seres positivos cuya fecha exacta de existencia es conocida, como imaginamos por ejemplo al poeta Imrú-l-Qays [36]; también imaginamos lo que no hemos visto, como imaginamos, por ejemplo, el país de Yáchúch y Máchúch que no hemos visto [37]. Estas impresiones espirituales

(35) No se me alcanza el sentido de este ejemplo cuyo texto árabe no parece incorrecto.

(36) Poeta de la Arabia anteislámica, celebrado por Mahoma como el príncipe de los poetas. Murió después del 530 de J. C., envenenado en Ancyra por orden del emperador Justiniano. Cfr. Huart, *Litterature Arabe* (París, Colin, 1902) pp. 10-11.

(37) El país mítico de Yáchúch y Máchúch equivale al Gog y Magog de la Biblia y parece corresponder al gran valle de China, según De Goeje.

no pasaron por el sentido común y por eso la mayoría de ellas son falsas. En el libro II.º del *De Sensu et Sensibili* [38] se explica cómo son verdaderas. Y por eso se exige como condición para que estas formas sean verdaderas el que hayan pasado por el sentido común. Las que son verdaderas sin haber ellas mismas pasado por el sentido común, es porque ha pasado por éste algo que hace las veces de aquéllas, es decir, su nombre o lo que lo significa, y pasando por la imaginativa queda fijo ya en la memoria. Estas formas son unas veces verdaderas, como en el ejemplo de Imrú-l-Qays, y otras veces falsas, como *Calila* y *Dimna,* las cuales tan sólo tienen realidad en las narraciones inventadas [39].

2. Hay además otra clase de formas de las cuales no ha pasado por el sentido común ni la cosa singular y concreta por ellas representada, ni su nombre, ni tampoco algo que lo signifique, las cuales proceden ya del entendimiento agente y por medio de la potencia racional, sobre todo tratándose de acontecimientos futuros que están en potencia, y ello ocurre en el ensueño veraz y en las adivinaciones que se recuerdan. La naturaleza de estos fenómenos se explica al fin del libro II.º *De Sensu* [40]. Ellos no son producidos por la libre voluntad del hombre; pero la causa instrumental de su existencia es una huella o impresión que ya cae dentro de este tratado. Además, ellos se dan en contados individuos aislados y en raras ocasiones, por lo cual no hay arte o ciencia alguna que se ocupe de esta clase de hechos, ni tampoco cae su dirección bajo el régimen humano. Y por eso también, no entran dentro de la materia de este tratado, pues más bien parecen ser semejantes a las inspiraciones divinas. El sujeto que está dotado de esta facultad se llama "inspirado" [41], y de ellos fué ᶜUmar ibn al-Jattáb (¡Dios le haya sido

(38) Cfr. *supra,* p. 51 [31].

(39) Cfr. *supra,* p. 38 [7].

(40) Es decir, en los libros de Aristóteles titulados *De Insomniis, De Somno et Vigilia* y *De Divinatione per somnum,* que siguen tras el *De Sensu et Sensibili.*

(41) *Muhaddat* es aquél cuyas visiones y suposiciones son siem-

propicio!) según cuentan los tradicionistas [42]. De éstos son también los que profesan opiniones probables verdaderas; pero la diferencia entre éstos y los inspirados estriba en que aquéllos prefieren postular uno de los dos términos de la contradicción como condición previa de todo problema, de modo que se le aparece a tal hombre el término falso y lo da por probable, aunque le haya nacido tal opinión sin razonamiento previo, y esto le ocurre en la mayoría de los casos; en cambio, al inspirado se le aparece el término verdadero, sin que éste y su contradictorio se presenten a su espíritu simultáneamente, sin que la memoria se lo recuerde y sin que aspire a discernir aquello con reflexión ni raciocinio, puesto que para el sujeto no es aquél en manera alguna un término contradictorio. Al que profesa como verdadera una opinión probable le nace, pues, en el espíritu tan sólo la adhesión o asentimiento, propio del juicio afirmativo, y no más; en cambio, al inspirado le nacen simultáneamente la simple aprehensión o el concepto y el juicio afirmativo. Todo esto lo explica Aristóteles en el libro II.º del *De Sensu et Sensibili* [43]. Tales formas espirituales son algo sobreañadido al orden natural y son, más bien, dones de Dios; por eso, no ha nacido de su estudio, arte o ciencia alguna, ya que se dan tan sólo en muy contadas personas.

3. El orden natural, por el contrario, consiste en un estado intermedio, es decir, en un estado mixto de opinión verdadera y falsa. El mejor de los casos que en él caben es aquel en que la mayoría de las opiniones sean veraces, sin que con ellas vayan mezcladas las falsas, más que en materia cuya condición sea ésta; en cambio, el más vil de los estados será aquel en que las

---

pre confirmadas por los acontecimientos. Cfr. Dozy, *Supplement*, I, 259 *a*.

(42) No encuentro en los tradicionistas ninguna noticia de ᶜUmar ibn al-Jattáb (el segundo de los califas, después de Mahoma) en que se le atribuyan dotes de adivino o de inspirado por Dios.

(43) Es decir, en el *De divinatione per somnum*. Adviértese, sin embargo, que Aristóteles rechaza en él (c. 1) su origen divino: "...sublata autem causa quae ad deum refertur..."

opiniones del sujeto sean en su mayoría falsas, es decir, que crea siempre aquello que no existe más que en las minoría de los casos. Esta opinión se la conoce con el nombre de opinión inverosímil; en cambio, el otro cree siempre como probable lo que en la mayoría de los casos se da en aquel sujeto y según las circunstancias que están presentes, ya en el sujeto, ya en algo contiguo a él, y de las cuales no habla, ya sea por su oscuridad, ya sea por su gran número. Según esto, la opinión sobre hechos que se dan en la minoría de los casos o en un número de casos igual a aquel en que no se dan, será necesariamente verdadera, o lo será en la mayoría de los casos, y entonces carece de calificativo. Tal estado es más propio de quienes están dotados de mucha experiencia, y esto sin idea alguna acerca de su origen. A estos se los conoce con el nombre de *al-mutahannakún* [es decir, dotados de la prudencia que se adquiere con la experiencia y la edad] y por eso pocas veces se engañan, puesto que es la juventud la que más pronto se deja engañar. Ya explicó esto Aristóteles en su libro de la *Retórica* [44].

4. En cuanto a las formas espirituales falsas, son aquellas que carecen de real existencia, bien porque su sujeto no exista, como sucede con las fábulas, bien porque su sujeto exista, pero sin existir en él aquel predicado. El predicado, en las formas espirituales falsas, unas veces es imposible que exista, como por ejemplo lo que los árabes cuentan de la mujer llamada *Zarqá' al-yamáma* [45] y del poeta *Taᶜabbata sarrán* [46] y lo que los cris-

(44) Cfr. Arit. *De Arte rethor.*, l. I, c. 1; l. II, cc. 12, 13.

(45) Con este apodo —"la paloma azul"— era celebrada por los poetas anteislámicos esta mujer a la que se atribuían prodigiosas dotes de vidente, siendo capaz de ver con toda claridad objetos cualesquiera a la distancia de un día y una noche de camino. Cfr. Ibn al-Atír *Chronicon*, I, 203,204, y Yáqút, *Geograph. Wörterbuch*, IV, 1032.

(46) Este poeta árabe anteislámico cuenta de sí mismo, en efecto, hechos prodigiosos, sobre todo, apariciones de ogros (gúl) en lugares solitarios bajo monstruosas figuras, con los cuales aseguraba haber conversado y hasta trabado íntimas relaciones. Cfr. Mas'údí, *Prairies d'or*, III, 314-15.

tianos cuentan de ciertas personas, en cuyos nombres edifican templos y de los que dicen fueron muertos y después resucitaron y luego fueron quemados y después volvieron a vivir, y esto creen que es por obra divina [47]. Lo que los árabes cuentan, es tan sólo opinable. Otras veces, el predicado en las formas espirituales falsas, es posible que exista en la realidad, como por ejemplo que Zayd, no siendo gramático, lo sea y que no lo sea, pues la gramática es posible respecto de un hombre determinado, aunque éste no conozca de hecho la gramática, y así cabe opinar de él como probable que lo es.

En cuanto a los predicados ciertos de las formas espirituales correspondientes a los sensibles propios, son aquellos cuyos individuos singulares existen en las formas corpóreas y por eso se perciben con los sentidos externos. Esas formas pasan necesariamente por el sentido común, y para su certeza basta en algunas con que las haya percibido uno solo de los sentidos, lo cual ocurre cuando se trata del llamado sensible propio, como el color para la vista, el sonido para el oído y las demás cualidades que se mencionan en el libro *De Sensu et Sensibili* [48] como necesarias; en cambio, cuando se trata de los llamados sensibles comunes, ya no basta para su certeza con el testimonio de un solo sentido, hasta que vienen en su ayuda los sentidos restantes, y aun quizá es necesaria la intervención de la facultad racional. Así por ejemplo, para la certeza de que este hombre que vemos está vivo, no basta el testimonio de la vista, sin el del tacto, puesto que puede muy bien suceder que sufra un desvanecimiento; ni basta tampoco, el tacto sin que intervenga la facultad racional, para asegurar que vive, puesto que muy bien cabe que los vasos sanguíneos estén obstruídos y no respire y por ello quede privado de todas las funciones de la vida animal, sin que le queden otros síntomas vitales más que aquellos que con el

---

(47) Alude evidentemente a las milagrosas resurrecciones narradas en las *Actas* de los mártires.

(48) Cfr. Arist. *De Sensu et Sensibili,* cc. 3, 4, 5 y *De Anima,* l. II, cc. 6, 7, 8, 9, 10, 11.

tacto se perciben, los cuales, sin embargo, no producen certeza, y es preciso por eso que la potencia de la razón intervenga utilizando otros datos sensibles, v. gr., sangrando al sujeto, para ver si la sangre extraída es caliente, o poniéndole junto a la boca un copo de lana o una piel, para ver si sobre ellos aparece condensado el aire de la respiración, pues la respiración a veces es cosa tan oculta que no se la percibe.

6. El testimonio de los sentidos externos produce, pues, la certeza, respecto de las formas espirituales individuales [49]. A veces, la produce también el silogismo, como por ejemplo, cuando decimos: "Este muro está edificado; luego tiene un edificador". Sólo que el silogismo únicamente produce la forma espiritual reflexiva o racional de la cosa [50]; y por eso dicha forma se imprime en el sentido común de modo diferente al suyo propio, o del mismo modo, pero dotada de las configuraciones que de ella perciben los sentidos. Y por eso se diferencia de la forma del sentido común la forma percibida por el sujeto que contempla aquella edificación en presencia de la persona del edificador mismo. Y la causa de tal diferencia consiste en que no están juntas las tres potencias que representan a las formas espirituales tal y como eran en su ser corpóreo [51]. Y por eso, cuando se reunen las tres potencias, preséntase la forma espiritual como si fuese realmente sentida, porque, al juntarse aquéllas, engéndrase necesariamente el asentimiento veraz y el sujeto queda admirado de los efectos que contem-

(49) Es decir, para la certeza de los sensibles propios de cada sentido externo.

(50) Es decir, en el ejemplo aducido, la certeza de que existe *un edificador en general*, no *tal edificador concreto*.

(51) Parece referirse al sentido externo, al sentido común y a la fantasía o imaginación; aunque la oscuridad del pasaje no permite asegurar si se trata de estas tres facultades sensitivas, o bien de las dos últimas y de la razón, sin embargo el contexto subsiguiente autoriza más bien la segunda hipótesis, pues Avempace incluye luego explícitamente en el conjunto de las tres facultades a la razón, al tratar de la *unión* en que los *súfíes* cifran la felicidad.

pla por la reunión o ayuntamiento de las tres potencias. Esto es lo que los *súfíes* creen ser el fin último del hombre. Y así también dicen en sus plegarias: "¡Dios te conceda la unión y te la muestre!" Y esto, porque para los *súfíes,* incapaces de percibir las formas espirituales puras, hace estotra forma espiritual las veces de aquellas, y como estotra forma espiritual resulta falsa al estar separadas las tres potencias y en cambio se dan cuenta de que es siempre verdadera al estar juntas dichas tres potencias, creen por eso que su unión es la felicidad última. Y como, al juntarse aquellas, se le representan al sujeto en el cual se juntan formas extrañas, objetos sensibles en potencia de terrible aspecto y almas bellas y nobles en su ser, creen por eso que la meta o fin último es la percepción de tales cosas [52]. Y por eso dice Al-Gazzálí que él percibió perceptibles espirituales y que contempló las sustancias espirituales, insinuando de manera enigmática la grandeza de lo que contempló con el dicho del poeta: "Y sea lo que sea no seré yo quien lo miente [53]". Y por eso también pretenden los *súfíes* que la felicidad última se alcanza sin estudio y, más todavía, con el vacío del entendimiento, de modo que ni un solo momento deje de tenerse presente el recuerdo de lo tenebroso [54], porque cuan-

---

(52) Esta interpretación que Avempace da al término *cham*[c] o "unión" empleado por los *súfíes* carece de todo fundamento. Ese término, efectivamente, significa para ellos la concentración de todas las facultades aprehensivas y apetitivas del alma para la intuición y el amor de Dios en el éxtasis. Ahora bien, tal concentración no parece equivaler a la unión de las tres solas potencias aprehensivas de que habla aquí Avempace.

(53) Avempace trata más detenidamente de estas supuestas ideas de Al-Gazzálí sobre las visiones del éxtasis de los *súfíes* en su *Carta de Adios.*

(54) Así dice a la letra el texto árabe: ذكر المظلوم Tanto Al-Gazzálí como los demás *súfíes* recomiendan, para la concentración del espíritu, preparatoria de la visión extática, el ejercicio del *dikr* u oración mental que consiste en la prolongada repetición del nombre de Dios (*Allah*). Ignoro, por tanto, si el término *mazlúm,* que significa "lo tenebroso" es aquí empleado por Avempace como implí-

do así se obra, concéntranse las tres potencias y se hace posible aquello. Pero todo eso son meras opiniones, pues tales fenómenos son cosas que están fuera del orden natural, y si en ellas consistiese, como suponen, el fin último, aun suponiendo que fueran verdaderas, y que constituyesen la meta del solitario, su percepción y logro sería *per accidens* y no *per se;* y aun admitiendo que fueran alcanzadas, no cabría organizar con ellas sociedad alguna, pues quedaría superflua y sin empleo la más noble de las partes constitutivas del hombre, [el entendimiento], que carecería de acción y cuya existencia resultaría por ende inútil y vana. Dejarían además de existir todas las ciencias matemáticas y las tres que constituyen la filosofía especulativa [55]; y no sólo éstas, sino también las artes opinables, como la gramática y otras de su mismo género.

7. Estos son los modos por los cuales se engendra *per se* la certeza respecto de los predicados de las formas espirituales. Engéndrase también, a veces, *per accidens,* por las noticias y la impresión que producen, sólo que la certeza entonces nace tan sólo de la conjunción entre la idea que se ha formado la potencia reflexiva y el recuerdo conservado por la potencia memorativa. Por eso, cuando las noticias no van unidas al testimonio de los sentidos, no representan la forma de la cosa tal y como ésta es en sí. Por ejemplo, la noticia de que en Egipto está el Nilo engendra certeza a veces; pero la forma espiritual que del Egipto y de la situación del Nilo en él, existe en el sentido común del sujeto que no ha visto con sus propios ojos cómo son en realidad, ya no engendra certeza, porque el sentido común no va asociado con las otras dos potencias [56]; en cambio, si acaeciera que en un hombre determinado se diese

---

cito predicado de Dios. De todos modos, Avempace interpreta ahora la concentración o *chamc* de las facultades del *súfí* en el éxtasis en su recto sentido: como una inhibición del pensar y del sentir, resultado del monoideismo que implica la contemplación de Dios.

(55) Es decir, la lógica, la física y la metafísica.

(56) Es decir, la razón y la memoria.

tal asociación, ya entonces las imágenes de la ciudad de Fustát y de la situación del Nilo existirían en él, tal y como son en la realidad, y el sujeto contemplaría las formas espirituales, cual ellas son realmente. En cuanto a las formas espirituales resultantes del recuerdo, es decir, las que de éste reciben las potencias, son todas ellas y sus predicados meramente opinables, salvo cuando acaezca que engendren certeza de la manera que hemos dicho, es decir, *per accidens*.

8. Las formas espirituales falsas prodúcense de varias maneras. Una de ellas es *per accidens* y corresponde a las formas que tienen por objeto los sensibles propios. Así por ejemplo, que el hombre esté envuelto en humo de pino durante largo tiempo y su cara se ennegrezca y se crea por eso que el color de su piel es negro. Así mismo ocurre con los sonidos y con los demás sensibles propios. En cuanto a los sensibles comunes, de ellos pueden también resultar errores, como por ejemplo le ocurre al que moviéndose embarcado en el mar ve que los montes corren. De estos errores se valen los prestidigitadores. Y estos errores lo mismo se dan con los objetos no conocidos por los sentidos, que con aquellos que, siendo cognoscibles por los sentidos, están ausentes del sujeto, ya porque la sustancia dotada de la forma espiritual se haya corrompido [57], ya porque, estando todavía presente en la realidad, esté ausente de los sentidos, sobre todo cundo la fecha de su desaparición es muy remota; y esto, por otras causas cuya enumeración no sería difícil, pero sí superflua para el objeto de que estamos tratando. Porque no es nuestro propósito analizar aquí todas las clases del régimen humano, sino tan sólo las del régimen veraz, ya por ser éste el más excelente, ya porque con él puede el solitario lograr la felicidad esencial; mientras que el empleo de la mentira entra tan sólo en la esfera de los medios aptos para que logren la felicidad aquellos hombres que viven en el seno de las

(57) Es decir, "ya porque haya dejado de existir el cuerpo físico cuya es la forma espiritual o especie impresa que lo representa".

sociedades políticas, lo que consiguen no con la mentira pura y simple, sino más bien con la mentira que va implícita en los sofismas. Todo esto se estudia a fondo en la *Ciencia Política* [58], mientras que nosotros tan sólo nos proponemos en este tratado estudiar el régimen del solitario. A las formas espirituales falsas pertenecen la hipocresía, la astucia y otras facultades semejantes. A éstas y a sus varias clases se les da importancia muy grande en la vida de las actuales sociedades, hasta el punto de que se considera como sabio a quien las posee y a ellas se las estima como si fuesen la misma sabiduría. Tanto, que el vulgo y aun muchos de las minorías selectas que viven en esas ciudades creen que aquellas facultades (es decir, la hipocresía, la astucia, etc.,) son la sabiduría misma que Aristóteles menciona en el libro VI.º [de la *Moral*] [59]; y cuando oyen que allí pone como requisito esencial de la sabiduría, la virtud en el sujeto, sus mentes quedan ofuscadas con el error y muchos llegan a pensar que la virtud es necedad, imperfección en el percibir y cierta manera de estupidez. Y por eso algunos consideran a Muᶜáwíya superior a ᶜAli ibn Abí Tálib (¡Dios le haya sido propicio!) en cuanto a la decisión o firmeza de carácter [60]. Pero si todo esto se examina a fondo, aparece claro que la cosa es al contrario de lo que ellos piensan, según lo demostraremos después.

9. En cuanto a las condiciones que se requieren para que los predicados de las formas espirituales se atribuyan a éstas *per se*, explícanse en el *Libro de la Demostración Apodíctica* [61],

---

(58) Cfr. Arist. *Política*, l. IV, c. X: "Quinque autem res numero sunt, quas in reipublicae administrationibus per speciem quamdam honestam callide excogitant in populum... Haec igitur sunt callida legum ferendarum artificia ad oligarchiam accommodata. In democratiis vero alias machinas excogitant, quas hic opponant".

(59) Cfr. Arist., *Ethica Nicomachea*, l. VI, cc. 3-12.

(60) Muᶜáwiyya, primer califa de los omeyas, es celebrado por los historiadores árabes como uno de los más hábiles políticos y prudentes estrategas, en sus luchas contra ᶜAlí para arrebatarle el califato. Cfr. Masᶜúdí, *Prairies*, "Iudex Général", *s. v.*

(61) Cfr. Arist., *Analytica Pest.*, l. I, c. 22.

si se trata de las formas espirituales universales, que son los inteligibles; pero si se trata de las formas espirituales singulares, la única condición necesaria es que el predicado exista realmente, como tal, respecto de las formas corpóreas, sea como quiera su ser y sin que para ello necesitemos exigir como condición que el predicado subsista en y por el sujeto, según se exige en la predicación *per se* respecto de las formas inteligibles. Antes bien, tan sólo necesitamos exigir como condición lo que hemos dicho y no más, o sea,, que los predicados existan realmente, como tales, respecto de las formas corpóreas; puesto que, como antes dijimos, se trata ahora de las formas espirituales singulares, y los predicados lo son *per accidens* cuando no existen como propios en las formas corpóreas, cual sucede en los tintes y como pasa también cuando los sentidos se engañan y en los demás casos que antes hemos enumerado. A veces, procede también de un error de la facultad racional, y en esto la forma espiritual individual participa de lo que es propio de los inteligibles, como sucede, por ejemplo, cuando dos entidades conciden en existir en un solo y mismo momento y se cree por eso que la una es la otra.

Artículo [2.º]

1. Como deseamos que lo que hemos de decir sea estrictamente aplicable tan sólo a lo que convenga o se armonice con el tema, sin añadir otras cosas a las que el alma se siente movida, por eso cabalmente hemos creído deber emplear en este artículo—a modo de apéndice anejo a los juicios o proposiciones que expresan lo que conviene hacer para el régimen del solitario y que pertenecen a la categoría de las proposiciones retóricas—otra categoría de juicios, que se conocen

con el calificativo de juicios pasivos [62]. Cuando se conciben o forman las ideas de las que resulta el régimen, no se las concibe ya pura y simplemente como meras ideas no más, sino que, antes bien, son concebidas con una imagen fantástica, propia del alma bestial, a fin de que esta alma desee con vehemencia su perfecta realización y a lograrlo se someta obediente, movida por la fuerza que el juicio formado entraña. Esto es lo mismo que ocurre en todas las artes prácticas, v. gr., en la escritura. El tratado que comprende las normas del arte de escribir basta para que en el alma venga a existir la idea de este arte; pero la hábil ejecución de los actos que la escritura implica y la seguridad en su práctica y ejercicio obedecen ya a la moción activa de otras causas, propias del alma bestial.

2. Así pues, decimos que la forma de todo cuerpo generable y corruptible tiene tres grados en cuanto al ser: el grado primero es el de la forma espiritual común o general, que es la forma intelectual, o sea, la especie; el grado segundo es el de la forma espiritual propia o particular; y el grado tercero es el de la forma corpórea. La forma espiritual propia o particular tiene, a su vez, tres grados: el primero es su intención o idea existente en la potencia memorativa; el segundo es la impresión existente en la potencia imaginativa; y el tercero es la imagen resultante en el sentido común [63]. Así pues, las formas pueden ser particulares o propias y comunes: las comunes son los inteligibles universales; y las propias o particulares son, unas, espirituales y otras, corpóreas.

---

(62) Es decir, pasionales o que producen impresión pasiva en el alma para que ésta se mueva a ponerlos en práctica.

(63) Avempace recapitula aquí su clasificación de las formas, desarrollada anteriormente. Cualquier cuerpo singular v. gr. *libro,* tiene las siguientes formas: 1.ª la idea inteligible universal, común a todo libro; 2.ª, la imagen sensible singular de este libro, tal como existe en la memoria, en la imaginación, o en el sentido común; 3.ª, la forma corpórea que da a la materia prima la realidad de libro. Las de las dos clases (1.ª y 2.ª) son formas más o menos espirituales, mientras que las de la 3.ª son puramente corpóreas.

3. Todo hombre, según antes se dijo, está dotado de varios géneros de potencias. El primero lo constituye la potencia reflexiva. El género segundo lo constituyen las tres potencias espirituales antedichas [64]. El tercero lo constituye la potencia sensitiva externa. El cuarto, la potencia generativa. El quinto, la potencia vegetativa y las que junto con esta se cuentan [65]. El sexto, la potencia elementativa [66]. Los actos que el hombre realiza por medio de las potencias sexta y quinta no dicen relación alguna al animal, y por eso las llaman algunos "la naturaleza", y a la quinta todos la denominan "naturaleza". [67]. Ahora bien, los actos de la potencia sexta se realizan por pura necesidad forzosa, sin que tengan nada de común con los actos realizados por libre elección. En cuanto a los actos de la potencia quinta, no se realizan ni con libertad, ni tampoco con necesidad pura, pues difieren de los actos puramente necesarios o forzosos, en que el motor de aquéllos está en el cuerpo y necesita tan sólo del móvil, que es la materia, o sea, del alimento, y de su transporte, que también es móvil, como por ejemplo, se ve en la cicatrización de las heridas y en fenómenos semejantes. En cuanto a los actos de la potencia cuarta, ellos son también como los de la potencia quinta, aunque se aproximan más a la libre elección, pues el alimento es indispensable para el sustento del organismo, mientras que la emisión del semen en el útero de la hembra para la generación no es un acto necesario, ni es tampoco forzoso que el apetito sexual obligue al macho a realizar la emisión. Esto es evidente por sí mismo, pues cuando la libre elección del

(64) Es decir, la memoria, la fantasía y el sentido común.

(65) Es decir, la nutritiva y la aumentativa.

(66) Es decir, la de los cuatro elementos o cuerpos simples (tierra, agua, aire y fuego) que integran el organismo humano, en cuanto cuerpo físico.

(67) Avicena dice en efecto, que los médicos emplean la voz "naturaleza" para designar el temperamento o complexión orgánica del cuerpo, el calor natural, las disposiciones de los miembros, los movimientos y el alma nutritiva o vegetativa. Cfr. Goichon, *Lexique de la langue philosophique d'Ibn Síná,* p. 201.

sujeto satisface al apetito sexual depositando el semen en la hembra para la generación, este acto es un acto libre. Ya hablaremos de los actos y de sus modalidades después de esto. Y por eso cuentan algunos a los actos de la potencia generativa entre los libres y otros los cuentan entre los que se realizan sin libertad. En cuanto a los actos de la potencia tercera, también son semejantes a estos últimos: los realizamos por necesidad, puesto que son pasiones, salvo que en ellos hay algunos que entran ya en la categoría de la libre elección, como, por ejemplo, en el acto de ser, mientras que otros se acercan más a la necesidad, como el tacto; en todos ellos, sin embargo, podemos, si queremos, dejar de sufrir su acción, como lo hacemos, v. gr., huyendo del calor, arropándonos contra el frío, etc. En cuanto a las potencias del género segundo [68], tienen acciones y pasiones: las pasiones que de ellas resultan son como las resultantes de los sentidos externos; en cambio, las acciones engendradas por ellas son libres, cuando son actos humanos; y cuando son actos bestiales, son ya necesarios, según dijimos en los tratados relativos al comentario del libro VII° *De Auditu Physico* [69]. En cuanto a la potencia primera, el juicio y la simple aprehensión son actos suyos necesarios, pues si fuesen realizados con libertad, no asentiríamos a lo que nos disgustase, ni habría necesitado decir Al-Mutanabbí: "Me acogí a la esperanza de que fuese mentira" [70]. En los actos pues que proceden del hombre con libertad plena, así como en

---

(68) Es decir, los tres sentidos internos: memoria fantasía, sentido común.

(69) Arist., Natur. Ausc. l. VII, cc. 2, 3.

(70) Quiere decir, la muerte de la hermana del emir de Alepo, Sayf al-dawla, cuya triste noticia llególe a Mutanabbí después de hacerse pública por toda Mesopotamia sin que, a pesar de todo, se resolviese a darle crédito por el disgusto que le producía su verdad. La frase de Mutanabbí citada por Avempace, es el 2.° hemistiquio del verso 6.° de la elegía que aquél compuso a la muerte de dicha princesa: "La noticia [de su muerte] recorrió Mesopotamia hasta llegar a mí. Y yo me acogí [todavía] a la esperanza de que fuese mentira".

cada una de las cuatro potencias [71] o en el conjunto de ellas, tiene entrada la razón y el libre albedrío. Ahora bien, puesto que los actos humanos son los actos libres, resulta que en todo acto de estas potencias puede tener entrada la razón, pues en los actos del hombre el orden y la armonía proceden tan sólo de la razón y son producto de ésta por parte del fin, al cual ordinariamente se le llama resultado o consecuencia.

Artículo [3.°]

De los actos humanos hay, pues, unos en los que todas sus partes integrantes se realizan con libertad y por eso puede el hombre abstenerse de realizarlos cuando quiere, como, por ejemplo, el tejer, el hacer zapatos, y otras artes del mismo género. Hay otros en los que la mayoría de sus partes integrantes se realizan con libertad, pero el fin a que tienden es distinto [72] y en ellos toma parte una potencia que no es racional, como, por ejemplo, en la navegación y la agricultura [73]. Hay otros, en fin, cuyo comienzo depende de la libertad del hombre, pero cuando ya ha realizado éste lo que de él depende, se encarga otro motor de conducir el acto iniciado hasta su término y perfección, como, por ejemplo, el acto de engendrar, pues cuando el hombre ha echado el semen en el útero de la hembra, ya no depende de su libre albedrío la gene-

(71) Es decir, en todas, excepto la 5.ª y la 6.ª.

(72) Es decir, ajeno al fin del acto en sí mismo, pues, por ejemplo, la navegación y la agricultura sirven como medios para otros fines que el navegar y el cultivar la tierra.

(73) Es decir, que en ambas intervienen las fuerzas físicas, para la realización de sus fines, además de la actividad libre del hombre. Por eso Aristóteles (*Oeconom.* l. I, c. 2) dice: "Naturae autem ordine prior est agricultura...; non enim pendet ab hominibus et volentibus... vel nolentibus...".

ración del feto ni ninguna otra cosa. A la clase primera se la domina propiamente con el nombre del género y por eso se les llama a estos actos artes e industrias.. A los de la clase segunda, dentro de la cual están la navegación y la agricultura, se les llama facultades que se explican en la *Ciencia Política* [74]. Los de la clase tercera constan, cada uno, de dos actos perfectamente distintos el uno del otro: el acto que constituye como el comienzo, se realiza con libertad, mientras que en el segundo ya no tiene participación alguna el libre albedrío; y por eso, entra en la esfera de la libertad la parte del acto que es libre, mientras que del acto segundo tratan tan sólo otras artes [75].

Artículo [4.°]

1. De las formas espirituales hay unas que producen en el alma un estado o modo de ser transitorio, y hay otras que no lo producen [76]. Las que no lo producen son las formas espirituales, cuando están desnudas o despojadas de la materia [77]. Estas formas proceden de las especies de seres que se encuentran abundantemente en la realidad, como, por ejemplo, el hombre, pues cuando se ve a un hombre determinado y la forma espiritual de éste resulta impresa en el alma, esa forma

---

(74) Arist. *Polit.*, passim.

(75) Es decir, la física y la biología.

(76) La voz *hál* significa estado, disposición o modo de ser que afecta a las cosas sometidas a cambio. Equivale, pues, en este artículo a los estados de ánimo accidentales y transitorios, tanto cognoscitivos como emocionales, provocados en el alma por las que Avempace llama "formas espirituales" y que los escolásticos llamaron también "formae" y "species", impresas y expresas.

(77) Es decir, las especies inteligibles universales, concebidas sin imagen fantástica.

espiritual carece ya del ornamento propio de aquel hombre concreto y no deja por eso huella alguna en el alma; de modo que si tal forma se presenta luego al espíritu y es recordada, será *per accidens,* como si por ejemplo se encuentra alguien a un hombre de estatura natural corriente y vestido con un traje que sea el ordinario y habitual: las formas espirituales resultantes de su visión no le vendrán luego a las mientes, sino *per accidens,* es a saber: al venirle a la mente la idea del camino en que lo encontró, le vendrá la idea del hombre, como parte del todo, es decir, *per accidens.* Cabe en cambio que el hombre vea la forma física de un individuo de una especie que jamás antes vió, como si, por ejemplo, ve uno del Sur a gente de los países septentrionales: entonces, el ornamento de aquella forma espiritual será ya propio tan sólo de la especie y no de la forma espiritual del individuo, la cual sustituirá en el hombre a la especie. De estas formas espirituales resulta a veces otra clase, a saber, cuando, por ejemplo, el hombre ve a un ladrón y nace en su alma un sentimiento de temor. Esta forma espiritual ya deja huella en el alma, pero una huella general o común para todo ladrón. También esta forma hace pues las veces de la especie y por eso no produce, como efecto suyo, información o noticia alguna, ni es tampoco de utilidad o provecho para el sujeto, más que *per accidens,* como ya hemos dicho.

2. De las formas espirituales que producen en el alma un estado o modo de ser hay varias clases. Unas producen un estado anímico natural; así, por ejemplo, las del hijo, del padre y en general las de los parientes consanguíneos, pues en sus almas se produce un estado resultante de sus formas espirituales, las cuales ya engendran noticia. Hay otras que también producen un estado psicológico natural, ya de imperfección, ya de perfección. De imperfección, como por ejemplo las fealdades y las enfermedades; pero estas formas espirituales que producen un estado anímico, natural de imperfección no se deben confundir con las que no produ-

cen estado alguno, al modo como se dice que carece de voz aquel que la tiene estropeada. En cuanto a las formas que producen estados de perfección, pueden ser corporales y anímicas: corporales, como la belleza del rostro y la buena proporción de los miembros; anímicas, como las virtudes todas. En suma, los estados de perfección, o son excelencias corpóreas, o excelencias anímicas, o excelencias mentales, o también mengua o aminoración de estas excelencias, pero siempre que sean propias del hombre por naturaleza y no adquiridas. Porque todavía hay otra clase de estas formas, que son las adquiridas; y ellas son también de varias clases, a saber: o bien son artes mecánicas, o bien son facultades o profesiones liberales, o bien son hábitos morales, o bien son facultades reflexivas, o bien son a la vez actos de todas ellas. Existe aún otra clase de estas formas, como lo son por ejemplo, las del linaje, que se divide en noble y vil. Cada una de estas formas reporta provecho o daño al sujeto dotado de ellas, y ya lo analizaremos todo esto, cuando lleguemos a tratar del tema.

3. De otra parte, las formas espirituales, por razón de las facultades en que residen como en sus sujetos, tienen varios grados en virtud de los cuales la forma es más o menos espiritual. Las formas que residen en el sentido común son las de grado menos espiritual, si bien se acercan más a las espirituales que a las corpóreas y por eso se las designa con el nombre de *imágenes,* y así se dice que en el sentido común residen las imágenes de los objetos sensibles. Sigue después la forma que reside en la facultad imaginativa, que ya es más espiritual y menos corpórea, y por eso se atribuye a esta forma imaginativa el origen de las virtudes anímicas [78]. Luego viene la forma que reside en la facultad memorativa, que es la que ocupa el grado último de las formas espirituales singulares o concretas.

---

(78) Es decir, en las imperfectas. Cfr. *supra* p. 36 [5].

4. Cada una de estas formas es amable para el hombre por naturaleza y son pocos los hombres que se encuentran libres del influjo de alguna de estas formas espirituales. Todos los actos del hombre, cuando éste es parte de una sociedad política o ciudad, tienen por fin la ciudad, si bien esto ocurre tan sólo en la ciudad perfecta y no más, pues en las cuatro restantes ciudades [79] y en las que nacen de la mezcla de éstas, cada uno de los habitantes de ellas erige como fin de sus actos a cada una de estas formas y prefiere gozar de los deleites que engendran. Por consiguiente, los que son meramente medios en la ciudad perfecta, son fines en las demás ciudades [80].

5. Los actos humanos, en efecto, se realizan, unas veces, con el fin de conseguir con ellos la forma corpórea y no más. Tales son, por ejemplo, los actos de comer, beber, vestir y aposentarse en la casa. Lo que de estos actos es absolutamente indispensable para la vida, es común a todos; pero lo que ya traspasa los límites de lo necesario, v. gr., los manjares y aromas exquisitos y en suma todo aquello en lo cual se busca la delectación sensible y no más, es ya puramente corpóreo. Dentro de esta categoría entran la embriaguez, el juego del ajedrez y la caza por diversión o recreo. El que se propone estas formas como fin, es hombre meramente corpóreo; pero esta clase de hombres es poco numerosa. Para tal clase de hombres, la forma espiritual no tiene valor alguno y ni siquiera se dan cuenta de que existe, lo cual se debe al exceso de su corporeidad. En la mayoría de los casos, esta clase de hombres se encuentra tan sólo entre los descendientes de los nobles: en

---

(79) Cfr. Arist., *De Anima,* l. III, c. 3: "Imaginatis vero motio quaedam esse videtur...; atque multa per ipsam id agere pative continget quod ipsam habet".

(80) Cfr. Arist. *Polit.,* l. III, c. 5: "Nam aut cives dicendi non sunt qui sunt unius civitatis participes, aut utilitatis inter eos debet esse communitas".—*Ibidem,* l. IV, c. 5: "Ea enim reipublicae administrandae forma, quae constat ex optimis viris et ex virtute, non ad aliquem sibi propositum finem bonis, sola appellanda aristocratia est. In hac sola enim simpliciter idem vir bonus et bonus cives".

manos de estos tales se interrumpe efectivamente la estabilidad de la humana aristocracia y por eso los imperios políticos han decaído en las distintas naciones por obra de estos tales. La causa de ello puede muy bien encontrarla el hombre si la examina atentamente en sí mismo, y no es éste el lugar para llevar a cabo tal examen [81]. Todas las opiniones humanas, así las escritas como las orales, coinciden en afirmar la perdición de hombres como éstos, y de ellos es de quienes dice el poeta [metro ramal] [82]:

¡Oh tú! Encaneciste, pero no abandonaste los hábitos morales del joven.

Son éstos quienes viven pegados a la tierra y a los cuales alude la palabra de Dios (¡glorificado sea su nombre!) cuando dice [83]:

Como aquel a quien revelamos nuestras maravillas, pero les volvió la espalda y Satanás lo persiguió y vino a ser de los que se pierden por seguir sus pasiones. Si hubiésemos querido, le habríamos levantado con ellos; pero él se apegó a la tierra y siguió a sus pasiones.

Condición de estos tales es el no esforzarse por realizar los actos propios de las formas espirituales que les faltan, y cuando se les presentan, u ofrecen, no hacen de ellas caso alguno ni tampoco las desean. Igual da que los reprendas como que los dejes, pues son como el perro, que si lo atacas, ladra, y si lo dejas, ladra también. Estos, según hemos dicho son pocos, aunque todavía se les encuentra; es más, los hombres que con mayor frecuencia se encuentran son los dotados de este temperamento, si bien lo poseen en mayor y menor grado.

6. Los actos humanos se realizan también a veces con

(81) Cfr. Arist. *Polit.*, l. V, c. 6.
(82) Me ha sido imposible identificar al poeta cuyo es este verso.
(83) *Alcorán,* VII, 174-175.

la intención de conseguir las formas espirituales y estos actos son de varias clases. La primera clase la constituyen los actos con los cuales se intentan conseguir las formas espirituales que residen en el sentido común. Este grupo de actos acompaña frecuentemente a los anteriores, si bien son más nobles que ellos y éstos otros son, en cambio, más viles. Tales actos pueden ser o adquiridos o naturales. Los adquiridos son ciertos modos o estados accidentales inherentes a aquellos actos anteriores, y de ellos los que más gozo producen son los que afectan a los vestidos, pues a los actos propios de la primera clase corresponde simplemente el hecho de vestirse para cubrir la desnudez, mientras que a estotra clase corresponden ya los colores del traje. Los colores, en efecto, hacen que se conserven en el sentido común las formas espirituales, tal y como los sentidos las percibieron, es decir, unidas al traje y a las cosas percibidas con él en un mismo momento, tanto si ellas están en el vestido mismo, como si están fuera de él. En esta clase entran también las cualidades o modos de ser de las habitaciones, los guisos o maneras de preparar los manjares y las bebidas y sus utensilios o instrumentos. En muchas personas van aparejadas estas dos clases de actos [84]. Son éstos menos censurables que los de la clase primera y hasta se encuentran opiniones, (aunque no consignadas por escrito) que los alaban y los tienen por meritorios. En ciertas clases sociales se llega, en efecto, a considerarlos como actos nobles, mientros que para otras son actos viles. Pocas veces se encuentran ambas clases de actos separadas la una de la otra; pero son más frecuentes los de la segunda que los de la clase primera. Si a aquellos se los tiene por nobles, débese tan sólo a que en ellos existe ya la forma espiritual. Con actos como estos se extinguen principalmente las dinastías, en la mayoría de los casos; pero, en cambio, no se extingue por ellos la nobleza o

(84) Es decir, los que proceden de las formas corpóreas y los que proceden de las formas espirituales que residen en el sentido común.

prestigio social de los personas, porque cabalmente creen algunos que quienes poseen este temperamento natural son nobles por su continencia, sobre todo cuando los actos que en ellos predominan son los que tienden a adquirir la forma espiritual. Esta, efectivamente, predomina en ciertos hombres hasta tal punto, que hacen durar mucho tiempo las ropas interiores viles y en cambio se ponen encima, para que la gente los vea, los vestidos más hermosos. Y en esto hasta procuran distinguirse algunos de ellos de los demás. Mucho de eso se observa en esta época en que escribimos este tratado [85]; pero todavía era más frecuente tal conducta en este país durante la época de los reyes de Taifas [86]. A estas personas se las conoce con el sobrenombre de "los lujosos" [87] y a su género de vida se la apellida "vida de lujo" [88], y por eso se dice que el lujo se lleva la riqueza. En sus necesidades, sírvense los tales de ese lujo como medio para lograr el acceso a las casas de los magnates, de que se glorian, y por ellos son alabados. En cambio, los actos del grupo primero son siempre dignos de censura y de arrepentimiento; a pesar de lo cual, la mayoría de las gentes, en esta sociedad, los apetecen en secreto, aunque en público los reprueben y de ellos se abstengan.

7. La clase segunda de actos con los que se intenta conseguir formas espirituales, son aquellos que tienden a la forma espiritual que reside en la imaginación. Son también de varias subclases. Una es la de los actos con los que se intenta producir en los demás impresión de cierta especie, como por ejemplo, el acto de vestir armas fuera de la guerra, el adoptar un aire ceñudo y otras actitudes externas que denuncian ciertos estados anímicos. Dentro de este grupo entra la costumbre que tienen los príncipes de rodearse de un aparato cuyo

---

(85) Entre 1085 y 1128 ó 1138 de J. C.
(86) Entre 1009 y 1085 de J. C.
(87) En árabe, *al-mutachammilún.*
(88) En árabe, *al-tachammul.*

solo aspecto inspire terror, cuando dan entrada en sus palacios a la gente del vulgo y a los extranjeros, v. gr., a los embajadores, o la de presentarse revestidos de todas las armas en sus audiencias públicas, y otras cosas semejantes que encontramos escritas en las historias, referidas a reyes de diferentes naciones. Otro grupo es el de los actos con los que se intenta agradar, como por ejemplo, la sonrisa, las muestras externas de afecto y la beneficencia. Las bromas o chanzas entran en este grupo, así como también muchos de los trajes, las casas y las formas bellas que producen admiración y encanto. Dentro de él caen asimismo la conversación agradable y el recitar de memoria cuentos, fábulas y versos. Otro grupo lo forman los actos que tienden exclusivamente a conseguir perfección del sujeto, y que si además producen algún otro de los efectos antedichos, es *per accidens*. Este grupo está integrado por las virtudes de orden intelectual, que son las ciencias, la inteligencia que Aristóteles menciona en el libro VI.º [de la *Moral a Nicómaco*] [89] y las demas virtudes de este género, como son la prudencia en el consejo y el talento para la investigación racional; también entran en el mismo grupo determinadas artes que después explicaremos. A él corresponden asimismo las virtudes morales, como la liberalidad, el valor, la amabilidad, la sociabilidad, la dulzura en el trato, el cariño, la lealtad, y las virtudes sospechosas, como el hábito de dar gusto a todos y el exceso de emulación y de vergüenza. Entran en este grupo de virtudes sospechosas todos los actos que hemos mencionado en el grupo primero, puesto que también con ellos aspira a veces el sujeto a engendrar en el alma de los demás un sentimiento de humildad al cual sigue como consecuencia otro de respeto u homenaje y también toda clase de bienes exteriores; otras veces, en cambio, el sujeto no aspira con ellos a lograr cosa alguna, pues tan sólo desea realizarlos para alcanzar con ellos la perfección de su propia forma espiritual. Cuando quiere alcan-

(89) Arist., *Ethica Nicomachea,* l. VI, cc. 3-12.

zar algo más que la perfección de la forma espiritual, tan sólo los realiza donde y cuando sabe que han de ser conocidos, o donde cree que lo serán, y cuanto más conocidos son, más intensa y perfectamente los realiza; en cambio, allí donde no cree que son conocidos, no los realiza, y si realiza alguno, es con dificultad o inadvertidamente. Los actos de este grupo que son sinceros, no tienen nombre especial, y los que o se realizan *per accidens* o son falsos, se llaman hipocresía. En suma, el sujeto tan sólo aspira a producir con esos actos un efecto pasivo, y quien con este fin obra, realiza una acción del apetito concupiscible si con ella busca obtener de los demás el respeto u otro beneficio; y si lo que busca es provocar en ellos el sentimiento de humildad, entonces la acción también tiene los caracteres de la acción concupiscente. Si el sujeto cree que obra tan sólo para lograr la perfección y se trata de los actos del grupo primero, carecen tales actos de nombre propio, y se los designa con el nombre común al género, o sea, acto virtuoso y que se realiza a modo de virtud. Estos actos son aquellos cuya recompensa se espera de Dios, y a quienes los practican se refiere la tradición auténtica del Profeta, que dice: "El que todo lo abadona por Dios, hacia Dios emigra; pero el que huye hacia un bien terreno para lograrlo o hacia una mujer para gozarla, ese emigra hacia aquello que busca". En suma, la recompensa es siempre conforme a lo que dice estotra tradición auténtica del Profeta: "Las acciones se califican por las intenciones, y a cada hombre le corresponde lo que con su acción se ha propuesto".

8. La clase tercera la constituyen los actos con los que se intenta conseguir la perfección de la forma espiritual que reside en la memoria. Estos actos son los preferidos *per se* para la mayoría de los hombres, hasta el punto de que los más de éstos creen que en tales actos consiste la felicidad, sobre todo cuando van acompañados con otros actos de virtud, practicados sinceramente. Los árabes otorgan por eso a la fama

o renombre una importancia que no le otorgan muchos de los pueblos; y por eso dijo el poeta [metro tawíl] [90].

[¿No sabes] oh Máwiya, que la riqueza viene y se va
y sólo quedan de ella los relatos y el recuerdo?

Creen también que el renombre es la supervivencia de la cosa o persona renombrada; y por eso dijo el poeta [metro basít] [91].

La fama del joven es su segunda vida.

Por lo mismo dijo la hija de Harim ben Sinán, a la del poeta Zuhayr [92]: "Os dimos lo que desaparecerá y nos disteis lo que durará".

Las anécdotas y versos que a este tema aluden son muchísimos y están muy divulgados. Estos actos aparecen poco en ciertos géneros de vida social y en otros son más abundantes. Con los actos que más frecuentemente y con mayor intensidad se obtiene la fama es con aquellos que se enumeraron como propios de la facultad imaginativa, pues con los que afectan al sentido común, o jamás se obtiene o se logra poquísimas veces y esporádicamente. En cambio, con los actos todos corpóreos lo que se conquista es la censura o reproche. No es, sin embargo, con todos los actos que afectan a la memoria como se logra *per se* la fama, cuando con ellos se consigue la forma que reside en la potencia imaginativa, sino que tan sólo se logra con ellos la fama y el renombre, cuando se añade uno de estos

(90) Estos versos son de Hátim al-Tá'í, dirigidos a su amante Máwíya. Cfr. *K. al-Agání*, l. XVI p. 96.

(91) Este fragmento del primer hemistiquio de un verso de Al-Mutanabbí pertenece a la qaṣída: "La jayla ᶜindaka..." Cfr. *Diwán al-Mutanabbí*, ed. Sádir, Beirut, 1926, p. 415.

(92) Harim b. Sinán, jefe de la tribu de Gatafán, dueño de grandes riquezas y extremadamente generoso, fué elogiado por Zuhayr b. Abí Sulmá, uno de los tres grandes poetas anteislámicos. Cfr. *K. al-Agání*, X, pp. 151, 152 y 154. Harim recompensó espléndidamente a Zuhayr por los elogios que le había dedicado. Por eso la hija del primero decía a la del último: "Os hemos dado bienes caducos; en cambio vosotros nos habeis dado cosas inmortales: [los elogios poeticos de vuestro padre]".

dos requisitos: o que se trate de un pueblo que aprenda de memoria los versos y cuyos poetas celebren los hechos memorables en sus poemas, los cuales luego se transmitan de boca en boca por las gentes, como lo hizo Al-Muhallabí con el poeta Al-'Acsá [93], o que el protagonista de los hechos sea un ser tan extraordinario y maravilloso, que su fama se haga proverbial entre las gentes por la admiración que produce. Hace falta, en suma, que su solo recuerdo produzca en los ánimos tal impresión, que las gentes encuentren gusto en hablar de ello y se lo trasmitan unas a otras las generaciones sucesivas, como sucede, por ejemplo, con la acabada perfección de las obras del hábil artista v. gr., los alcázares y los grandes pórticos de Ctesifonte [94] y las estatuas de las Islas Afortunadas [95]. En esta clase entran la mayoría de las obras escritas, de las poesías y de los discursos retóricos. Claro es que por el propósito que mueve al poeta, no entra su obra en la categoría de las virtuosas, sino que es más bien un acto del apetito concupis-

(93) No puedo aclarar esta alusión fugaz, porque son dos los poetas llamados Al-'Acsá y dos también los que llevan el apodo Al-Muhallabí. Estos dos últimos vivieron en el siglo X.° de nuestra Era, mientras que de aquellos otros dos, uno, el más famoso, Maymún b. Qays al-'Acsá, vivió en el siglo VII°, y el otro, 'Acsá Hamdán, floreció en el VIII°.

(94) El árabe *Al-Madá'in*, "Las Ciudades", es el nombre de la antigua Ctesifonte, sobre el Tigris, no lejos de Seleucia, capital de los reyes persas sasánidas, famosa por su gran palacio con enormes patios rodeados de arcadas llamado *Iwán de Cosroes*. Sus ruínas, a que alude Avempace, han sido exploradas por Herzfeld de 1907 a 1911 y dan alguna idea de lo que fué el *Iwán* por sus proporciones actuales: una fachada gigantesca de 92 metros, dividida en dos partes por un arco cuya luz mide 25 metros, da acceso a una sala de 43 metros de fondo, tras la cual se pasa a un enorme patio. Cfr. *Encyc. de l' Islam*, s. v. *Al-Madá'in*.

(95) El árabe *Al-Jálidát*, "Las Eternas", designa a las Islas Canarias que, según los geógrafos árabes eran siete, en dos de las cuales (Tenerife y Gran Canaria) refiérese que había sendas columnas de piedra, coronadas por estatuas de bronce de figura humana con la mano tendida hacia alta mar. Medían estas columnas 100 codos de altura. Cfr. *Encyc. de l'Islam*, s. v. *al-Khálidát*.

cible o algo que se le parece. En cambio, las otras obras que hemos calificado de extraordinarias y maravillosas por su calidad específica, por su tamaño o por su origen, ya no las realizan los hombres geniales para conquistar fama, sino tan sólo con el fin de lograr la perfección de la obra en sí misma. Y como estas obras perfectas son públicas y notorias entre los hombras magnánimos y entre los dignos de regir las ciudades y además son muchas en número, deben llegar a producir en estos últimos tan grave temor de castigo, como el que engendran las amenazas que la Revelación fulmina contra las acciones malas e imperfectas, tales como la usura y los vicios corporales. Y por eso, tanto en las tradiciones de Mahoma como en los *Salmos* [96], se dice, del que con sus obras aspira a conquistar alta reputación, que "Dios ha decretado que esa buena reputación a que aspira se le habrá de convertir en una serpiente de fuego"; y en las tradiciones del Profeta relativas a ese tal se añade que "Dios ha creado escorpiones que se pican unos a otros, destilan después sus virus venenosos y mezclándolos con la saliva se los dan a beber al que se propuso lograr alta reputación". Así como se dan por esta potencia memorativa actos que son propios del hombre de buena fama, así también se dan por ella efectos pasivos propios también de éste, cuya forma espiritual se conserva en la memoria durante un período de tiempo más largo que aquella otra y con fama mucho más difundida. Pero ya estas acciones no son actos humanos, pues el sujeto no aspira a otra cosa que a la veracidad. Esto se da también en quienes no gozan de fama, y tan sólo obedece a la causa que Aristóteles demuestra en el libro II.º *De Sensu,* es decir, obedece a la conjunción de las tres potencias [97] que es la que da al sujeto la veracidad, porque no es posible que todas tres se reunan y que su testimonio sea falaz. Mas esta con-

(96) La cita se refiere quizá al v. 5 del *Salmo* LVII: "Furor illis secundum similitudinem serpentis...", entendido equivocadamente.

(97) Cfr. *supra,* p. 58 [51].

junción de las tres potencias no es cosa definida o fija y casi ni siquiera se da cuenta el hombre de ella. Por eso, las lenguas de los hombres se resisten mucho a hacerse eco de la fama verdadera, aunque ésta perdura luego durante largo tiempo; y en cambio, por la misma razón, la falsa fama desaparece pronto, aunque las lenguas se resistan poco a divulgarla. Como sea esto así, ya lo diremos después.

9. Por lo que toca a los actos con los que se logra la forma espiritual universal, que es absolutamente la más perfecta de las formas espirituales y algo así como el límite entre las formas espirituales mezcladas con la corporeidad —si a esta clase de formas cabe calificarlas de mixtas— y las espirituales absolutas o puras, esos actos son muchos, tales como la enseñanza o el estudio, la investigación racional y otros del mismo género, cuyo estudio reservamos para el final del libro.

Artículo [5.º]

Hay hombres dominados tan sólo por la corporeidad, y éstos son los más viles de los humanos. Hay otros en quienes predomina la espiritualidad más sutil y delicada. Hay, en fin, otros en quienes coexisten juntas cada una de ambas formas en dosis diferentes, mayor y menor. Los dos primeros grupos son poco numerosos, si bien el grupo corpóreo lo es más mientras que el espiritual perfectísimo lo es menos. En este último grupo se cuentan Uways al-Qaraní [98] e Ibráhím ben Adham [99]. El grado sumo de este grupo lo ocupó Hermías, según lo que dice

(98) Asceta del Yemen, al cual se supone contemporáneo de Mahoma y convertido al islam, cuyas austeridades prodigiosas se hicieron legendarias.

(99) Uno de los primeros ascetas místicos del islam, árabe de raza, que murió el año 150 de la hégira.

Aristóteles en su libro de la Moral a Nicómaco. [100]. El grupo mixto admite diferentes grados de más y menos, según la medida en que se le adjuntan las formas propias de los otros dos grupos o según que los actos son realizados con una o con varias de aquéllas. Por eso se encuentran en este grupo dos extremos opuestos entre sí, al uno de los cuales se le califica de vil, pero no en absoluto, sino en sentido restringido, mientras que al otro extremo se le califica de noble en absoluto y sin restricción alguna. El grado más vil consiste en realizar los actos exigidos por la forma espiritual, pero tan sólo cuando ello no le impide al sujeto realizar los actos corpóreos; de modo que, obrando así, el sujeto resulta vil por razón de esta preferencia, aunque sea noble por cuanto que con el acto ha conseguido su forma espiritual. El grado opuesto a éste es el de aquél que tan sólo realiza de los actos corpóreos aquellos que no le impiden realizar los actos espirituales. Si se lo impiden, el acto espiritual será entonces mínimo y el acto corpóreo máximo. La naturaleza de este carácter moral es, pues, de las que merecen loa y por eso dijo el poeta [metro tawíl] [101]:

Rehusaron huir, cuando las lanzas estaban en sus gargantas.

añade luego:

Y si hubiesen huído, habrían vivido con honor.

Condición propia de los hombres de este grupo es, pues,

---

(100) El texto árabe dice هرمس (Hermes) en vez de Hermías, tirano de Atarnea, en la Misia, discípulo de Platón y Aristóteles. En su honor compuso éste un himno celebrando sus virtudes. No constan en la *Eth. Nicom.* los elogios a Hermías que dice Avempace. El himno en su honor se registra en los fragmentos aristotélicos de la ed. Didot, p. 333. Avempace vuelve a hablar de Hermías en su *Carta de Adiós.*

(101) Estos versos atribuído a una mujer de la tribu de ᶜAbd al-Qays, se encuentran en la *Hamása* de Al-Buhturí, ed. Cheikho, Beirut 1910, p. 37.

el desprecio de los actos corpóreos y, a la vez, el someter sus cuerpos a la paciencia, para soportar la desnudez y el hambre, y el sufrir cuantas pruebas difíciles y penosas sean necesarias para realizar los actos que por su naturaleza puedan mejorar su forma espiritual. Muchas personas se ven pertenecientes a este grupo. El estudio, la enseñanza y la fervorosa afición a las ciencias entran en esta clase de actos. Los *súfíes,* por lo que toca a la realidad de sus actos, entran en este grupo; pero el fin a que con ellos aspiran, cabe ya dentro de la forma espiritual universal, que consiste en la perfección de la potencia racional [102]. Y de esta perfección ya hablaremos, si Dios quiere, cuando a ella lleguemos.

Artículo [6.º]

Ya hemos dicho y explicado anteriormente que todos los actos espirituales o son desiderativos o siguen el curso mismo de lo desiderativo, es decir, que con ellos busca el sujeto un fin cuya condición es el ir unido o anejo al fin esencial de los actos mismos que por tanto, es fin *per accidens.* A estos actos que son desiderativos o que siguen el curso de los desiderativos pertenece, por ejemplo, el hecho de que busque el sujeto, con la perfección de la forma espiritual que existe en la facultad imaginativa o en la memorativa, el respeto y homenaje del prójimo o el renombre y la fama, ya para ser engrandecido y ensalzado, ya para lograr como recompensa de sus actos los bienes exteriores. Pero hay también personas que realizan esos actos, no por otra cosa sino porque son actos buenos y bellos. Y por eso, los realizan, tanto cuando y donde sus actos son conocidos de los demás, como cuando o donde no lo son; antes

(102) Es decir; los *súfíes* pertenecen a este grupo, por los actos de sus virtudes morales, y al grupo de la forma espiritual propia de los inteligibles, porque con sus actos virtuosos aspiran a la contemplación o intuición intelectual.

bien, lo más propio de tales personas es que realicen esos actos, más todavía cuando no son conocidos, y hasta les produce pena que los demás les hablen de sus actos o se los alaben. El hombre de este grupo no saca a colación sus buenas obras ni de ellas se jacta, sino que, antes bien, cuando se ve obligado a hablar de ellas, jamás lo hace para envanecerse. Por eso el Profeta (¡Bendígalo Dios y sálvelo!) dijo: "Yo soy el señor de los hijos de Adán", sin que en ello hubiera jactancia alguna, pues lo único que hizo fué atribuirse una cualidad que en él existía e informar de ello a quienes no le daban crédito; de modo que tal información es como la que pudiera haber dado de todas sus otras cualidades reales a quienes no le concedieran crédito. Si tal atribución fuese jactancia, seríalo igualmente el decir el hombre de sí propio: "Hoy estoy sano" y cosas de este género. En cambio, el hombre que si obra el bien es por estímulos concupiscibles, saca a colación sus buenas cualidades en la mayoría de los casos y gusta que se las mienten, por que el fin a que con ellos aspira es un bien exterior para él, y si no lo consigue, su acción resulta vana e inútil. Por el contrario, el hombre virtuoso logra un fin que no se ha propuesto y que la mayoría de las gentes no saben que sea cosa excelente, aunque se la propongan como fin, pues eso tan sólo lo conocen los doctos en la física del alma y los entendidos en la filosofía moral.

Logra pues el hombre virtuoso, sin proponérselo, lo que la mayoría de los hombres desean y se proponen conseguir como ganancia sobreañadida al fin esencial de sus actos virtuosos, sin contar los demás provechos o bienes exteriores que antes se enumeraron. Todos estos bienes sobreañadidos son, pues, dones divinos, cuyo efecto en el sujeto es como el que produce la alimentación, conveniente al organismo, con que se nutren los que están sanos, pues aunque el hombre que tiene salud ignore que aquella alimentación le es conveniente, no por eso deja de lograr la salud con ella, aun sin proponérselo, además de lograr todas las demás ventajas que la nutrición produce. Y así como la

salud tan sólo la logra con los alimentos convenientes el que goza de apetito bueno y normal, igual si se lo propone como fin que si no se lo propone, así también esta espiritualidad pura y noble tan sólo la logra el virtuoso, igual si se la propone como fin que si no se la propone. Y así como el apetito tan solo es bueno y normal cuando desea realizar aquellos actos que producen *per se* la salud, así también el carácter virtuoso tan sólo se convierte en espiritual, cuando de él resultan aquellos actos con los cuales el sujeto logra *per se* esa espiritualidad. En ambos casos, pues, se trata de dones divinos con los cuales Dios distingue a quienes bien le place de entre sus criaturas, sin que en ellos tenga el hombre parte alguna. La riqueza la concede a veces Dios al hombre por mano de otro hombre, y entonces en tal acción tiene aquel otro hombre parte; y por eso entonces se dice del hombre que es benéfico con la riqueza. Y lo mismo pasa con los demás dones que no son divinos. En cambio, los dones divinos son aquellos respecto de los cuales no es posible que el hombre sea causa. Y éstos de que ahora hablamos son de tal especie, pues aunque no lleguen a ser de los más nobles, tampoco son de los más viles de ella, sino que, antes bien, confinan con los nobles. Ya hablaremos de la ordenada clasificación de estos dones, según su nobleza mayor o menor, cuando tratemos de las formas racionales.

Artículo [7.°]

De las formas espirituales naturales o físicas, unas lo son *per accidens* y siguen la marcha de las necesarias, es decir, de las formas espirituales respecto de las que carece de libre elección el sujeto que las posee, como, por ejemplo, la nobleza de los padres. Otras lo son *per se*, y de éstas, unas son comunes al hombre y a los animales, y otras son tan sólo humanas. A las

comunes pertenece, por ejemplo, el amor de los padres a los hijos, pues lo que aquellos aman es las formas espirituales de éstos. La madre, en efecto, y el padre, —tanto si se trata de animales irracionales como de hombres—, cuando desaparece de sus hijos la forma que le es propia de modo que ya no la perciben en ellos, los rechazan de sí, y, en cambio, si otro animal cualquiera se asemeja tanto a sus hijos que en él perciben aquella misma forma, lo aman. Ahora bien, si lo que en sus hijos amaran fuese la corporeidad, no podrían amar a nadie que no fuera sus mismos hijos. Esto es evidente en la camella, que trata con todo cariño a las crías ajenas que los árabes le ponen para que las amamante. Cabalmente gracias a esta forma espiritual se consigue la completa evolución de los hijos del animal perfecto y del animal que corre la misma suerte que éste, como se ve en los niños que se crían con nodrizas y en los huevos al ser empollados. Estas cualidades inherentes a las formas espirituales son inseparables de todos los hijos, mientras no pueden todavía nutrirse por sí mismos, pues cuando pueden alimentarse y en lo sucesivo, son ya cualidades propias del hombre no más, salvo, claro está, lo que algunos cuentan del caballo, que no le gusta a su madre. Pero todas las otras cualidades, propias del parentesco consanguíneo, son ya humanas y la mayoría de ellas tienen su origen en la convención social y en la ley, y de estas cualidades ya se ha dicho lo suficiente en el libro V.° de la *Política* de Platón [103].

Artículo [8.°]

De las cualidades o estados psicológicos que son efecto de las formas espirituales singulares en cuanto éstas tienen relaciones universales, hablaremos cuando tratemos de los actos

(103) Cfr. Plat., *Civitas,* l. V (ed. Didot, II, 82-104).

humanos. Estas formas espirituales singulares, en cuanto tienen relaciones universales, son o sensaciones o fantasmas imaginativos. Por estas formas se mueve el animal con los movimientos que le son propios, y ya se explicó en varios lugares cómo se realiza eso. Por ello, todo ser que se mueve espontáneamente es sensitivo, y todo ser sensitivo se mueve espontáneamente. En cuanto a los cuerpos celestes, no se mueven espontáneamente, sino en un sentido analógico, puesto que no poseen la facultad de detenerse, mientras que todo móvil que se mueve espontáneamente detiénese también espontáneamente. Sólo tienen pues de común los cuerpos celestes con el animal el estar compuestos del motor y del móvil, y se diferencian entre sí por otras cualidades distintas de esa. Pero las cosas que interesan al objeto de que nos proponemos tratar ahora son las que se refieren al hombre. El hombre posee ciertas cualidades por virtud de las cuales es sujeto de determinados actos resultantes de ciertas potencias, y tiene también otras cualidades por cuya virtud nacen en él ciertos actos que resultan de otras potencias. Unas y otras de estas cualidades se manifiestan en distintos períodos de la vida. Las primeras que aparecen corresponden a la edad de la infancia, que se extiende desde el nacimiento hasta que se mueve el niño con todo su cuerpo hacia lo que desea o apetece. Mientras permanece en tal estado, obra tan sólo por el alma nutritiva o vegetativa, y los movimientos y cambios cualitativos que experimenta no se pueden aquí resumir ni hacen tampoco al propósito de nuestro estudio. El período que va desde el tiempo en que se mueve hacia lo que apetece hasta el momento en que tiene ya el uso de la razón, carece de nombre propio que se le aplique en la lengua de los árabes, salvo, claro está, los nombres raros que los lexicólogos conocen. Apliquémosle, pues, el nombre de la edad más próxima a la suya, que es la adolescencia. Es evidente que en este período de la vida el niño es animal no más, puesto que sólo obra por virtud del alma bestial. Desde que comienza a nacer en él la razón,

ya es hombre en sentido absoluto, puesto que es él quien se modifica por sí mismo, sin necesidad de que otros, se cuiden de él. Por lo que toca a las edades anteriores, y más en concreto a la primera, las formas espirituales existen por naturaleza durante toda ella en quienes se cuidan de la crianza de sus hijos. En la segunda edad, también existen algunas de ellas en algunos animales, como la gallina y la perdiz, pero sólo durante una parte del período. En cambio, respecto del hombre existen durante todo él, pues las edades del animal irracional no se dividen por el uso de la razón, sino por otras cualidades, como se explica en el *Libro de las Historias de los animales* [104], es decir, en los diez tratados del libro *De Animales*. Por lo que toca a la tercera edad la de la juventud se basa ya la cosa en un criterio de convención, y por eso algunas leyes religiosas positivas no imponen el deber de cuidar a los hijos durante esa edad, y la condición propia de las formas espirituales de los hijos durante ella es ya otra: el amor se basa, más bien en la convención, aunque también influya en cierto modo el instinto humano; pero en esto caben diferencias según sean las maneras del vivir social, pues en la sociedad libre o democrática, por ejemplo, los hijos son más amados que en otros géneros de vida social por la mutua ayuda que en aquella han de prestarse los miembros de la sociedad para la salvaguarda de sus hogares [105] como aparece evidente entre los árabes y los beréberes,

(104) Cfr. Arist., *De Animalibus Hist.*, l. II, cc. 1-5.

(105) Llama aquí Avempace literalmente "ciudad social" (*madína chamá*ᶜ*iyya*) a aquella en la cual todos los miembros son libres, e independientes e iguales entre sí, de modo que cada uno hace lo que quiere, sin que tengan que obedecer a ningún jefe, ni nacido de entre ellos, ni ajeno o extraño a la sociedad. Tal es, en efecto, la definición que Al-Fárábí da de este género de vida social en su *Kitáb al-siyása al-madaniyya*, p. 69, añadiendo que los ciudadanos obedecen tan sólo a los jefes que dan libertad al vulgo para satisfacer sus apetitos; de donde resulta que, como los gustos y opiniones se contraponen unos con otros y falta una dirección que los coordine, acaba por dominar el vulgo ignaro, que es la mayoría y no hay quien mande ni quien obe-

mientras que en los otros géneros de vida social se da, y frecuentemente por cierto, la desobediencia de los hijos. En las restantes edades, es decir, en la edad madura, en la ancianidad y en la decrepitud, todas las formas espirituales son muy diferentes ya entre sí, como se lo explicará fácilmente quien examine a fondo la cuestión. Por eso, tan pronto como un hombre de una edad cualquiera no realiza los actos de las facultades propias de aquella edad, es tan sólo porque se halla aún en la edad anterior que no ha abandonado todavía. Si ello se debe a que le faltan las facultades de la edad siguiente, se tratará entonces de imperfección natural, como sucede con los dementes. Si, por el contrario, posee las facultades de la edad siguiente, pero no obra con ellas, también entonces el sujeto será un demente, aunque menos que en el caso anterior. Si, por fin, obra con dichas facultades, pero proponiéndose los mismos fines que se proponía en la edad primera, es decir, poniendo las facultades nuevas al servicio de los actos de las facultades anteriores, entonces el sujeto será bestial, sin que entre él y la bestia haya otra diferencia que ésta, a saber, que realiza los actos de la bestia más y mejor, mediante el uso de la razón. Es en efecto evidente, que todas las cualidades o actos propios de una edad cualquiera, tienen que ser medios para las cualidades o actos de las edades posteriores, a las cuales han de servir como criadas; de modo que si en las edades posteriores el sujeto sigue realizando todavía aquellos actos, resultará que los medios se convierten en fines y los fines vienen a ser medios, es decir, el jefe se hace súbdito y el súbdito jefe. Por eso dice Aristóteles en el libro I.º de la

dezca, porque más que una ciudad es una multitud de ciudades agrupadas; pero tal régimen de libertad e igualdad es, en cambio, propicio para que en él surjan individuos buenos y sabios, a guisa de brotes aislados, con los cuales acabe por nacer la ciudad perfecta. Los caracteres que Al-Fárábí atribuye a esta "ciudad social" la asemejan bastante a las modernas sociedades democráticas. Cfr. *Der Musterstaat,* ed. Dieterici, pp. 62, 80.

Moral á Nicómaco [106]: "La imperfección no depende de la edad, sino del hábito y el carácter". Y por eso se censura en el anciano la frívola puerilidad, por la gran distancia que separa ambas edades, ya que entre las dos está la edad madura. Por eso también, en cambio, se alaba en los aficionados a jugar el que jueguen con las armas, porque ese juego es ya más bien una ocupación seria. En el joven se alaban asimismo las bromas y las chanzas, porque ellas constituyen un comienzo de las operaciones de la razón [107]; y por eso las chanzas ocupan un lugar intermedio entre las acciones serias y el juego. En los hombres de edad madura se alaban la bondad y la amabilidad, porque estas cualidades son cabalmente lo que hay de serio en las bromas y chanzas. En el anciano se alaban el buen juicio, el sabio consejo, la prudencia, la inteligencia y en suma las virtudes racionales; y por eso, apenas si se emplean para calificar al anciano los epitetos de agudo y sagaz de espíritu, por que ambas dotes son necesarias tan sólo para adquirir los conocimientos racionales, y el anciano, en el estado normal propio de su naturaleza, ya los ha tenido que adquirir; en cambio, sí que se aplican tales calificativos al joven, como asimismo se aplican al hombre maduro el buen juicio y la reflexión; y esto porque en el anciano ya deben existir en acto los fines cumplidos y acabados. La decrepitud, respecto de las dos primeras edades, se halla en situación parecida a la de las otras dos que acabamos de mencionar, pues en las dos primeras, el hombre no es todavía hombre en un sentido absoluto, sino que más bien es un hombre que comienza a hacerse, mientras que en la decrepitud es ya un hombre que

(106) Arist., *Eth. Nicom.*, l. I, c. 3: "Porro an aetate aliquis sit juvenis, an moribus, nihil refert. Non est enim a tempore qualitas illa quam hic aestimamus [*scil.* prudentia], sed ab eo, quod pro eo, ut perturbationes ferunt, ita vivit, et unumquodque persequitud. Hujusmodi enim hominibus inutilis cognitio est, perinde ut incontinentibus".

(107) Arit., *Política*, l. VII, c. 15: "Itaque ludi, magna ex parte imitationes esse debent earum rerum, quae serio postea sunt obeundae et tractandae".

se deshace. Y por eso en el anciano decrépito debe existir la prudencia no más, que es su cualidad propia. Por eso, Sócrates coloca al hombre de esta edad, cuando es prudente en la categoría de los hombres felices o afortunados [108]. Qué es lo que significa esta categoría, se explica en el arte de la *Política* [109]. Igualmente, tan pronto como se pretende poseer algunas de estas cualidades en una edad anterior a la que les es propia, sobre todo en la edad muy alejada, como, por ejemplo, cuando se encuentran en el niño la seriedad, la bondad y la afabilidad y algo todavía más inverosímil que esto, la prudencia en el consejo, habrá que atribuir el hecho, bien a defecto natural, cosa que a menudo se observa, y entonces, si tales cualidades gozan largo tiempo dentro de la edad de que se trata, acaban por debilitarse y se apagan con rapidez mayor que el fuego vital de Heráclito [110], o bien se deberá

(108) Cfr. Plat., *Civitas,* l. X (ed. Didot, II, 189): "Sic igitur de justo viro existimandum, sive in pauperiem seu morbos aliave exiis, quae mala videntur, incidat, huic haec denique vel viventi vel mortuo in bonum vertere; neque enim a diis numquam negligitur quicumque conari voluerit justus evadere virtutisque studio quoad homini licet deo similis fieri".—*Ibidem,* 190: "Dicam enim justos cum ad maturam aetatem pervenerint, sua in civitate magistratibus, si velint praesse..."

(109) Cfr. Arist., *Polit.,* l. VII, cc. 1-2.

(110) El texto árabe dice أبو فليطس por errónea transcripción de أراقليطو س "Heráclito". Cfr. Al-Fárábí, *Tahsíl al-sa^c^áda* o. c. pp. 45-46: "El filósofo falsificado es aquel que aprende las ciencias especulativas sin ser apto para ellas por temperamento. El falso y el de mala ley, aunque adquieran perfectamente esas ciencias, sin embargo al fin acaban por perder poco a poco lo que saben, hasta el punto de que, al llegar a la edad en que normalmente adquiere el hombre la perfección de las virtudes intelectuales, extínguense por completo en ellos sus conocimientos con mayor prontitud que se apaga el fuego vital de Heráclito, que Platón menciona. Y ello es así, porque el temperamento del primero y la costumbre del segundo vencen a lo que en su juventud ambos adquirieron, moléstales la tarea de conservar lo que con gran trabajo aprendieron, se abandonan y poco a poco empieza a desaparecer cuanto sabían, hasta que se extingue y apaga su fuego, sin que de él recojan ya fruto alguno". El "fuego vital de Heráclito" parece traducir la voz αναθυμιασις, "vapor", "exhalación" que, según Heráclito, es

a una causa parecida a la que en nuestro tiempo se observa entre los hijos de familias refinadas y nobles, pues es evidente que aparentan estar dotados de aquellas cualidades, sin que realmente sean de ellas capaces. Estos tales, si por ventura acaece que las gentes los crean hombres de mérito y por ello se los ponga al frente del gobierno de la ciudad, son la mayor y más eficaz causa de la ruina de la sociedad, cualquiera que ésta sea de las cuatro clases de organización social [111], pues en la que se llama "estable" [112], no puede jamás ocurrir tal hecho, y en las que más se da es en la ciudad [blanco de una palabra] [113]; luego, en la sociedad libre o democrática, y después, en la tiránica [114].

Artículo [9.º]

1. Tres son los fines a los que tiene que responder el solitario, según que se refieran a su forma corporal, a su forma espiritual individual o a su forma espiritual universal. Los fines que le corresponden, en cuanto que el solitario es parte

---

el alma, la cual siempre fluye y se cambia. Cfr. Arist., *De Anima,* l. I, c. 2.

(111) Cfr. *supra,* p. 36 [6].

(112) Traduzco así la voz "*iqámiyya*" ateniéndome sólo a la etimología; pero ignoro el sentido técnico que tenga en la mente de Avempace, imposible de adivinar por falta de contexto que lo explique y porque tampoco Al-Fárábí emplea tal voz para ninguna de las varias clases de ciudad que enumera en su *Kitáb al-siyása al-madaniyya.* Quizá equivalga a la monarquía no tiránica.

(113) Por el contexto, quizá se trata de la sociedad oligárquica.

(114) Llama al-Fárábí "ciudad tiránica" o, simplemente "tiranía" a aquella sociedad en que predomina la fuerza como medio de lograr la agrupación de los individuos para la consecución del fin social. Cfr. *Kitáb al-siyása al madaniyya,* p. 64. Sobre la "ciudad libre o democrática", Cfr. *supra,* p. 87 [105].

de una ciudad estable [115], explícanse en la *Ciencia Política*. De los actos que realice según los fines que le atañen en cuanto que sea parte de una u otra de las demás ciudades imperfectas, ellos serán alguno de los propios de dichas ciudades, aunque tan sólo en lo conveniente a su condición de solitario. Si el solitario forma parte de la ciudad perfecta, también se explica ya en la *Ciencia Política* la condición propia de toda ciudad en general [116]. Ahora bien, para conseguir cada uno de estos fines, es preciso el empleo del juicio, el examen, el razonamiento discursivo y, en suma de la reflexión, pues si la reflexión no interviene, el acto será puramente animal, sin que en él tenga parte alguna lo humano bajo ningún aspecto, salvo que el sujeto del acto es un cuerpo cuya forma exterior es forma de hombre. Cuando el sujeto se propone un fin animal, tanto si lo consigue mediante reflexión humana, como si no lo consigue con ella, el efecto resultante de la humanidad del sujeto y el efecto de la bestia son uno solo y el mismo, pues ninguna diferencia hay entre que la forma exterior del sujeto sea entonces una forma de hombre bajo la cual se oculta una bestia, o que el sujeto sea bestia tan sólo por sí mismo. Ahora bien, es evidente que de sujetos que son de tal condición por sus actos bestiales no puede estar integrada ciudad alguna, ni pueden tampoco ser tales sujetos partes integrantes de ella, sino que tan sólo cabe que vivan disgregados [117]. Ahora bien, los fines propios del hombre solitario ya

(115) Cfr. *supra*, p. 91 [112].

(116) Cfr. Arist., *Polit.*, l. III, cc. 1-12.

(117) Cfr. Al-Fárábí, *Kitáb al-siyása al-madaniyya*, p. 57. "Los hombres bestiales por naturaleza no son ciudadanos ni forman entre sí agrupaciones sociales civiles o políticas en modo alguno, sino que de ellos unos son al modo de las bestias domésticas, otros al modo de las bestias indómitas y salvajes y otros al modo de las fieras. Por eso se encuentran de ellos algunos que se acogen a los desiertos para vivir aislados entre sí; otros se refugian en los desiertos, pero para vivir allí asociados y propagarse como las bestias; otros se instalan cerca de las ciudades; unos no comen más que carnes grasas; otros se alimentan de plantas; otros en fin devoran crudas las presas que cazan des-

hemos dicho cuáles sean; y por consiguiente, el fin del hombre bestial habría de ser uno de esos tres que hemos enumerado [118]. Pero de estos no lo será el que dice relación a la forma espiritual universal, porque ésta corresponde al entendimiento y se adquiere por la especulación racional o discursiva; luego es evidente que lo habrán de ser las dos formas restantes, es decir, la espiritual individual y la corpórea.

2. Por lo que toca a la espiritual individual, obsérvanse, en muchos animales ciertos actos que con tales formas se logran, como el pundonor o la vergüenza en el león [119] la vanidad en el pavo real [120], la zalamería en el perro [121], la generosidad en el gallo [122] y la astucia en el zorro [123]. Sólo que estas cualidades, cuando son de las bestias, son por naturaleza propias de toda la especie, sin que pertenezcan en particular, como privativas, a ningún individuo de dicha especie; antes bien, si por una forma espiritual individual alcanza un individuo de

---

garrándolas como las fieras. Estos hombres no se encuentran más que en los extremos remotos de la tierra habitada, tanto al norte como al sur. A todos ellos hay que tratarlos como a las bestias: si son domesticables y prestan algún servicio en las ciudades, se los deja para emplearlos como siervos, igual que se hace con las bestias domésticas; pero a los inútiles o dañinos se los trata lo mismo que a las alimañas. Y eso también hay que hacer con los hijos de los ciudadanos que son bestiales".

(118) Es decir, los que responden a la forma corporal, a la espiritual individual y a la espiritual universal.

(119) Alude, sin duda, a la del león, que no corre ni salta al sentirse perseguido. Cfr. Arist., *De Animal. Hist.*, l. IX, c. 44: "In venationibus nunquam, dum in conspectu est, fugit aut pavescit; quin etiam... gradatim pedatimque cedit et paulatim sese convertens;... si quando fugere cogatur, currit demisse, nec salit".

(120) Cfr. Arist. *De Anim. Hist.*, l. I. c. 1: "...alia pullchri studiosa ut pavo".

(121) Cfr. Arist. *De Anim. Hist.*, l. I, c. 1: "...alia animosa, in amorem et adulationem proclivia, ut canis".

(122) Cfr. Arist. *De Anim. Hist.*, l. IV, c. 9: "aliae ...vocem edunt ...vincentes, ut galli".

(123) Cfr. Arist. *De Anim. Hist.*, l. I, c. 1: "alia versuta et malefica, ut vulpes".

aquella especie la posesión de esa cualidad, su nobleza se debe a la especie, pero al individuo en concreto no le corresponde, sino tan sólo cuando se trata del hombre; y además, las especies que poseen esas cualidades excelentes son de las más nobles especies zoológicas.. Y cuando no son cualidades de las nobles o eminentes, débese a que el animal las emplea en todo tiempo, tanto en el que es preciso, como en el que no es preciso emplearlas; y por eso no son ya virtudes, más que tomando este nombre en sentido equívoco. Ya se explicó en otro lugar cómo sea esto. En cuanto al sujeto humano cuyo fin es corpóreo, es exactamente igual que la bestia. Todas estas perfecciones, en suma, o son perfecciones morales o perfecciones intelectuales. Algunas de las morales cabe que sean comunes al hombre y a las bestias. De las cualidades que se deben a las formas espirituales y que son virtudes morales, cabe también que participen las bestias; pero entonces no son propias tampoco más que de sus especies, como el valor y el pundonor que se observan en el león, pues no son propias tales virtudes de un solo león, sino de todo león, y si en un león singular y concreto existe algo de estas cualidades, como efecto propio de una forma espiritual suya individual, v. gr., un exceso o exageración de dichas cualidades, será efecto de su forma, *per accidens* tan solo. Las formas espirituales de las bestias únicamente producen cualidades que sean perfecciones, cuando se toman en sustitución de la especie, y si alguna cualidad se observa que existe como efecto de aquellas formas, es siempre *per accidens*. En cambio, todas estas cualidades, comunes a las formas espirituales humanas y a las bestiales, existen en el hombre individual como propias suyas y no en sustitución de la especie *per accidens*.

3. En cuanto a las perfecciones intelectuales, son ya cualidades exclusivamente propias de las formas espirituales humanas, sin que de ellas participen los animales. A este grupo pertenecen, por ejemplo, el buen juicio, el prudente consejo,

la opinión atinada y muchas de las artes y facultades que son propias y exclusivas del hombre, como la oratoria, la estrategia, la medicina, la economía doméstica, etc. La sabiduría es la más perfecta de las cualidades espirituales humanas, excepto para quienes no la conocen, pues para éstos la sabiduría es tan sólo una de tantas cualidades espirituales. Esto se observa viendo cuál es el rango del sabio para el vulgo. Esta perfección es propia de la ciencia, *per accidens* e *intentione secunda*, mientras que de la sabiduría es propia *per se* e *intentione prima*. Ni son cualidades primitivas de una cosa, tan sólo sino más bien perfecciones en sentido absoluto. En cuanto a las cualidades que se logran con la comida, la bebida, el vestido, la habitación, el vehículo y otras cosas de este género, si se las busca por sí mismas y tomándolas como fines, son cualidades de las formas corpóreas. En cambio, las que pertenecen a este mismo grupo de cualidades espirituales y a los actos de las virtudes morales, como el buen juicio, el consejo atinado y otras del mismo género, si se las busca por sí mismas y se las toma como fines, son cualidades de las formas espirituales. Asimismo, ocurre con las disciplinas opinables todas y con las disciplinas apodícticas, para aquel que no las busca por los fines esenciales a ellas. En cuanto a los actos dignos de recuerdo y los conocimientos científicos son ya perfecciones en sentido absoluto y sin restricción, y propios exclusivamente del hombre, sin que en ellos tenga participación alguien que no sea el hombre.

4. Estos conocimientos, o bien otorgan por sí mismos la existencia real perpetua, o bien constituyen medios para conseguirla. En cambio, las formas espirituales individuales tan sólo son útiles para la existencia memorativa, y las formas corpóreas para la existencia individual y concreta, que es la más breve de las existencias, pues la existencia corpórea es la más expuesta a desaparecer, mientras que la existencia de los seres intelectuales es la más apta para la perpetuidad. Las espirituales son de larga duración [aunque no perpetua] com-

paradas con las intelectuales. Y con razón es así, porque están compuestas de los dos extremos: el corpóreo y el inteligible. De lo inteligible sacan la utilidad de una larga existencia y de una duración continua, y de lo corpóreo toman la limitación de la duración, pues todo lo que tiene duración limitada, es breve, aunque sea larga su duración, comparada con la eternidad, ya que ésta no admite comparación. La larga duración de lo finito es, por consiguiente, como una brevedad. Sin embargo, si el hombre ama por naturaleza vivir un año más de lo que ha vivido, *a fortiori* deseará vivir todavía muchas más decenas y centenas y millares de años o más aún que esto. Así lo observamos en muchos centenarios, como también lo vemos en muchos hombres de ciencia que desearon vivir los cien años y aun los mil, lo mismo que Alejandro entre los reyes y muchos sabios, y hasta millares de años, como Hipócrates y otros de este género.

Artículo [10.º]

1. Como ya hemos dicho, hay hombres que tan sólo se preocupan de su forma corpórea, y éstos son los viles; pero hay otros que tan sólo se cuidan de su forma espiritual, y estos son los eminentes y nobles. Así como el más vil de los hombres corpóreos es aquel que no hace caso alguno de su forma espiritual ante su forma corporal ni le presta atención, así también el más eminente grado del hombre noble es el de aquel que no presta atención a su forma corpórea ni de ella hace caso alguno. Sin embargo, el que de su forma corpórea se desentiende en absoluto, con ello abrevia la duración de su existencia, y este hombre, lo mismo que aquel otro, se sale de lo que es natural. Por eso no se encuentran en la realidad

tales hombres, sino que tan sólo se ve alguno que en obediencia y sumisión a su forma espiritual gasta o consume su forma corporal. Por eso dijo Ta'abata Sarran [metro tawíl] [124]:

Son [para vosotros] dos negocios: o [mi] esclavitud con beneficio [vuestro]
O [mi] sangre. ¡Para el hombre libre la muerte es preferible!

Juzgaba, por lo tanto, el morir como cosa más excelente que el soportar el beneficio de la emancipación. De estos hombres ha habido algunos que se han dado la muerte a sí mismos en la guerra, como lo hizo Al-Marwáni en la guerra de 'Ubaid Alláh b. ᶜAlí b. al-ᶜAbbás, a la vez que decía [metro mutaqárib] [125]:

Vil cosa es el vivir y repugnante el morir.
Ambas a dos me parecen fastidiosas y duras.
Pero si de la una y de la otra no hay escape,
marchar hacia la muerte es un hermoso viaje.

---

(124) Poeta anteislámico, llamado Tábít b. Chábir al-Fahmí y más conocido con este apodo, que significa "el que lleva el mal bajo el sobaco", porque llevaba así guardado un cuchillo. Caballero andante a la vez que poeta, como ᶜAntara y como Sanfará su compañero de aventuras, hízose famoso en el islam por sus versos y por sus hazañas. A una de sus aventuras alude el verso aquí citado por Avempace, y que registra el *Kitáb al-agání*, XVIII, 215: Sitiado el poeta por sus enemigos dentro de una cueva inaccesible, a la cual había llegado para coger miel, negóse a salir (a pesar de que a ello le invitaban dolosamente), diciéndoles: "¿Para qué voy a subir? ¿Para la libertad o para el cautiverio?" Y a través de una mina que pacientemente socavó, deslizóse hasta lograr burlar a sus enemigos, huyendo de ellos en vez de entregarse. El texto del *Kitáb al-agání* tiene este sentido, traducido libremente: "Si me entrego a vosotros, obtendreis la ganancia pecuniaria de mi rescate de la esclavitud. Si no me entrego, moriré aquí enterrado y perderé la vida. Preferible es la muerte para el hombre libre".

(125) En las guerras entre los descendientes de ᶜAlí y los part

Así también lo hizo Zenobia con ^{c}Amr, cuando le dijo: "¡Por mi mano y no por la tuya, oh ^{c}Amr!", [126] y la reina de Egipto con Augusto, cuya liberación [por el suicidio] se narra en las hisorias [127]. Asimismo lo hicieron otras gentes de las que cuenta Aristóteles que se quitaron la vida cuando estuvieron ciertos de que sus enemigos los iban a vencer [128]. Mas parece que todo esto es vicio por exceso, salvo en determinadas circunstancias, pues el privarse de la forma corpórea a cambio de la espiritual ha de ser por grandeza de alma y nobles aspiraciones, tal como lo hizo Fátima 'Umm al-Rabí^{c} con los demás de

---

darios de los califas omeyas, Marwán I y su hijo ^{c}Abd al-Malik I (684-685 de J. C.), un nieto de este último, Ibn Maslama, mancebo esforzado en el combate, irrumpió fuera de las filas contra el enemigo desafiando la muerte. El jefe de los partidarios de ^{c}Alí, ^{c}Abd Alláh b. ^{c}Alí b. al-^{c}Abbás, admirado de su arrojo, le gritó: "Te doy el *amán,* aunque fueses Marwán en persona". A lo que aquél contestó: "Si no lo soy, tampoco soy menos que él". ^{c}Abd-Alláh replicó: "También te lo doy, seas quien seas". Pero el mozo, tras un breve silencio, recitó este verso, citado por Avempace. Cfr. *Kitáb al-agání*, IV, 92, donde se registra con las variantes siguientes:

أذل الحياة وكره الممات ☆ وكلا أرى لك شرّا وبيلا

فان لم يكن غير احداهما ☆ فسيرا الى الموت سيرا جميلا

que no alteran sustancialmente el sentido de la frase. Cfr. *Ibn al-Atír Chronicon*, V, 322, donde consta el mismo episodio, año 132 hegira.

(126) Zenobia, reina de Siria y Mesopotamia, al sentirse sorprendida en su palacio de Palmira por el ejército de ^{c}Amr, rey de Hira, que se había apoderado de él por traición, prefirió suicidarse tomando un sutil veneno que guardaba en su anillo, antés que morir a manos del príncipe. Cfr. Mas^{c}údí, *Prairies*, III, 197-198.

(127) Alude a Cleopátra, reina de Egipto, que se dió la muerte con un áspid, antes que caer en manos de Augusto. Cfr. *Ibidem,* II, 286-291.

(128) Cfr. Arist. *Mor. Eudemiorum*, l. III, c. 1, *ad finem*. Item, *De Virtutibus et vitiis*, c. 4: "At fortitudinis est... malle praeclare mori, quam turpiter vivere servarique cupere, auctoremque victoriae existere".

la familia Banú Ziyád, al caer en manos de Qays b. Zuhayr, pues se tiró de la cabalgadura que montaba y murió [129]. Este estado de ánimo es uno de aquellos en los que la muerte vale más que la vida y el preferir la muerte a la vida es acto humano razonable y justo. Ya explicaremos después tal estado de ánimo.

2. Existe todavía otra clase de hombres dotados de nobleza de alma y de magnanimidad, inferior a esta última, pero que es la más numerosa: la constituyen aquellos que tampoco hacen caso alguno de su forma corpórea ante su forma espiritual, aunque sin llegar al extremo de destruirla, bien sea porque a ello no les fuerce su forma espiritual, bien sea porque aunque ésta a ello les obligue, prefieran, sin embargo, la conservación de su forma corpórea. Eso es, a nuestro juicio, lo que hizo Hátim al-Tá'iyyi cuando degolló su caballo y se sentó sin comer de la carne ni un bocado, aun estando hambriento, y sin dar tampoco de comer a su mujer y a sus niños que gritaban de hambre [130]. Esto mismo es también lo que hacen los ladrones; pero esos lo hacen con el sólo fin de adiestrar el cuerpo; de modo que lo que hacen es reemplazar sus cuerpos por sus mismos cuerpos, prefiriendo un modo de ser corpóreo a otro también corpóreo [131], mientras que en la otra clase de personas no hay lugar alguno de duda para reconocer que su acto es noble y elevado, como lo fué el de Al-Tá'yyí y el de otros de su género, pues él es fruto de un carácter moral generoso, magnánimo, espiritual, el más sublime de los gra-

---

(129) Cfr. Ibn al-Atír *Chronicon*, I, 420 y ss.

(130) De Abú ᶜAdí Hatim b. ᶜAbd Alláh b. Saᶜad al-Tá'iyyí, poeta anteislámico famoso por su liberalidad, se cuenta, efectivamente, que degolló un caballo de gran precio para obsequiar con su carne a un legado del Emperador griego, por no tener otra comida que ofrecerle a causa de la carestía de aquel año en que el hambre reinaba en Arabia. Cfr. D'Herbelot, *Bibliothéque Orientale*, s. v "Hatem".

(131) Quiere decir que los ladrones pasan a veces hambre y se someten a otras privaciones y peligros para preparar mejor sus robos.

dos de la espiritualidad, por debajo tan sólo del de la sabiduría. El temperamento moral del filósofo ha de contar forzosamente con este carácter entre sus rasgos distintivos, pues si no lo posee, será propiamente un temperamento corpóreo y no será filosófico más que mistificado. En cambio, cuando este temperamento filosófico se sienta decidido a alcanzar la perfección última, tendrá que realizar seguramente tales actos. Y por eso, todo el que prefiera su corporeidad a una parte de su espiritualidad, será imposible que alcance el fin último. De consiguiente, ni un sólo hombre corpóreo será feliz, y asimismo todo el que sea feliz será espiritual puro. Sólo que así como el espiritual tiene que realizar algunos actos corporales (aunque no ciertamente *per se,* mientras que, en cambio, realiza *per se* los actos espirituales), así también el filósofo debe realizar muchos de los actos espirituales, aunque no *per se,* y en cambio, ha de realizar *per se* todos los actos intelectuales. Por la corporeidad es, pues, el hombre simplemente un ser; mas por la espiritualidad es ya un ser más noble; y por la intelectualidad, es un ser divino y virtuoso. El que possea la sabiduría habrá de ser, por lo tanto, necesariamente hombre virtuoso divino. De cada acto que ha de realizar toma lo que en él es más excelente, y comparte así en común con todos los grupos humanos las más excelentes cualidades propias de cada grupo, aunque diferenciándose de todos ellos por practicar las más virtuosas y generosas acciones. Y cuando llega a la meta última alcanzando a entender a las inteligencias simples sustanciales que se mencionan en la *Metafísica* [132], en el libro *De Anima* [133] y en el *De Sensu et Sensibili* [134], viene ya a ser él mismo una de aquellas inteligencias y con toda verdad se le aplica entonces el calificativo de divino y no más desapareciendo de él tanto los atributos viles y caducos, como los espi-

(132) Cfr. Arist., *Metaph.,* l. XII, c. 10 y l. XIII.
(133) Cfr. Arist., *De Anima,* l. III, cc. 4-7.
(134) No trata de ellas este libro. Quizá se refiera la cita al *De divinatione per somnum,* cc. 1-2.

rituales y elevados, pues sólo le conviene el epíteto de divino simple.

Todas estas cualidades [135] las posee a veces el solitario, fuera de la ciudad perfecta; pero en los dos grados primeros, no es el solitario parte de esta ciudad, ni tampoco es su fin, ni agente suyo, ni su guardián. En el tercer grado no es a veces tampoco el solitario parte de esta ciudad; pero, en cambio, sí que es el fin a que la ciudad perfecta aspira, aunque no podrá ser ni su guardián ni su agente, mientras sea solitario.

3. Con lo dicho se ha puesto ya en evidencia el rango que ocupa la espiritualidad respecto de la corporeidad, o sea, que aquélla es más noble. Ya explicaremos después los diferentes grados de las varias clases de la espiritualidad, unas respecto de otras. Hablemos ahora de la espiritualidad en lo que tiene de universal y común con las formas espirituales. Las formas universales, o lo son *per se,* como las especies y los géneros, o lo son *per accidens,* como las formas espirituales individuales cuando existen para muchos individuos, pero no en cuanto que son atributos de la cosa en que están, sino que son universales por su relación respecto del sujeto en que residen, como la forma sensible del tacto y como la forma imaginativa del monte 'Uhud respecto de los sujetos que lo han visto. A estas formas, bajo este aspecto, se las conoce con el nombre de *fantasmas* y a la potencia que las percibe se la llama *imaginativa.* Porque las potencias con las que se perciben los objetos perceptibles son de tres clases. La clase primera es la potencia con que se perciben las formas corpóreas. Esta potencia es la sensibilidad externa, cuyas partes son formas de los cuerpos [136], y estos cuerpos que poseen estas

(135) Las de los tres grados de espiritualidad explicados en este artículo, es decir: 1.º, el del que prefiere la muerte del cuerpo; 2.º, el del que prefiere tan sólo el hambre, el dolor, etc., sin la muerte; 3.º, el del filósofo virtuoso.

(136) Es decir, cuyas cino diferentes facultades o sea cada uno de los cinco sentidos externos, son formas de los cuerpos orgánicos que los poseen.

tales potencias son miembros de un cuerpo físico, es decir, los cinco sentidos; las percepciones que resultan en ellos son ya formas espirituales, que ocupan el primero de los grados de la espiritualidad. La clase segunda es la potencia que percibe estas formas espirituales que se llaman "los fantasmas" y que están impresas en el sentido común, según se demostró en otro lugar, y a la potencia que las percibe se le llama "imaginativa". Estas percepciones que resultan en la potencia imaginativa no tienen ya otras potencias que las perciban de la manera misma [que los sentidos externos e internos perciben las formas corpóreas], pues en la percepción sensible el objeto percibido es el motor de la potencia perceptiva, ya que el color es el que mueve a la vista, mientras que la forma espiritual que ha resaltado en la vista es la que mueve a esta potencia imaginativa. Los tipos gramaticales de las palabras con que se designan [en árabe] estas potencias inducen a error, porque el tipo gramatical de la palabra *al-mudrik* [que significa "el percipiente"] es el tipo propio para designar el motor, mientras que el tipo gramatical de la palabra *al-mudrak* [que significa "lo percibido" o "lo perceptible"] es el empleado en la lengua árabe para designar el participio pasivo, cuando realmente la cosa es al revés. Y por eso todas estas formas espirituales son singulares y no universales. En el animal no existe otra potencia que sea movida por las formas que residen en el sentido común, pues ya en ellas se interrumpe y acaba la facultad de mover; además, aunque otra potencia existiera, sería ya inútil y sin ninguna eficacia. En efecto, con las formas que en los cinco sentidos existen buscamos lo que nos es conveniente y huímos de los cuerpos que nos son perjudiciales, y con las formas espirituales que existen en la potencia imaginativa, es decir, con los fantasmas, buscamos los cuerpos ausentes de nosotros (que, por eso, no la mueven) y huímos también de ellos cuando no nos son útiles. Los cuerpos, efectivamente, o están presentes a nosotros o ausentes de nosotros.

4. Estas potencias [137] son comunes al hombre y al animal. En cuanto a la primera, es común a todos los animales, sólo que a veces se cree que en algunos de ellos, como la mosca y el gusano, existe esa potencia [la primera], aislada de las otras dos, y ya dijimos cómo es esto en lo que escribimos acerca ca del alma [138]. En cuanto a la segunda, es evidente, por lo que ella es, que no puede estar aislada de la primera, puesto que tan sólo existe por virtud de ésta. La tercera es propia del animal dotado de movimiento perfecto o acabado, pues la perfección en las cosas corpóreas tan sólo existe por esta potencia. Este género de animal no tiene nombre en la lengua de los árabes. Llamémosle, pues, animal acabado y perfecto, que es el que cría a sus hijos y, en suma, todo animal que desea y aborrece, pues estas pasiones son como la propiedad inseparable del animal perfecto y en nosotros ocupa el ínfimo lugar. Otra propiedad más perfecta que ésta posee también a veces la imaginación y ella es también común al hombre y al animal irracional dotado de habilidad industriosa o de cosa parecida, como la abeja, la hormiga, la araña y el hombre. Esta propiedad, o bien la posee el animal por naturaleza, cual acaece, entre los irracionales, en la abeja y en el hombre con la habilidad natural de mamar, o bien no la posee por naturaleza y entonces, o la adquiere por hábito y en tal caso es también común al hombre y a algunos animales irracionales, como el estornino, (si no se aplica en sentido equívoco la palabra hábito a ambas maneras de ser), o bien la adquiere por invención y entonces esta propiedad es ya exclusiva del hombre, sin que exista en los otros animales. A su vez, ésta o bien es reflexiva, como acaece con mucha frecuencia y entonces toma propiamente el nombre de invención, o bien sobreviene de un golpe, repentinamente, y entonces se llama inspiración o toma otros

(137) Los sentidos externos, el sentido común y la imaginativa.
(138) Cfr. Arist. *De Anima,* l. III, c. 3. Quiere decir que en ambos animales existe la sensibilidad externa, sin la interna.

nombres semejantes a éste. Ahora bien, es evidente que esta especial manera de ser de la potencia imaginativa no necesita de la sensación en cuanto causa eficiente suya, pero sí que necesita de la sensación para la existencia de los cuerpos susceptibles de estas formas espirituales. La explicación de este fenómeno y la enumeración de sus varias clases no es indispensable para lo que estamos ahora tratando. Por eso, pues, no puede existir esta manera de imaginación, aislada de los sentidos externos. A veces se cree que ella necesita de las formas del sentido común, porque estas formas imaginativas son siempre y tan sólo compuestas de formas que han pasado por el sentido común y que antes pasaron por los sentidos externos. La explicación de cómo es esto se da en otro lugar. Pero aunque ello efectívamente sucediese así, no sería de la misma manera. Como quiera que sea, es imposible que exista la imaginación aislada de los sentidos externos, pues si existiese aislada, sería supérflua e innecesaria y existiría tan sólo por realizarse en cuerpos, lo cual no es posible sin los sentidos. Es por esto necesario que examinemos si cabe que exista una forma espiritual cuya materia próxima sea inventada, sin que su especie haya pasado por aquel sentido común, pues sin que por él haya pasado su género remoto no es posible. Si ello fuera así, la forma espiritual inventada no necesitaría seguramente de los sentidos para existir, sino que tan sólo necesitaría de ellos para su ser corpóreo, ya que no cabe que exista en el cuerpo sino mediante algún sentido. Es, pues, necesario que examinemos esto a fondo.

5. Tales son, explicadas en resumen, las diferentes clases de las formas espirituales imaginativas. Por estas formas se mueve el animal, sea hombre o bestia, pues todas y cada una de ellas, cuando están presentes (y su presencia en acto consiste en que resulten imaginadas), pónense en contacto inmediatamente con la potencia apetitiva, y si a ésta le son convenientes, muévese la apetitiva mientras la conve-

niencia dura, y cuando desaparece esa conveniencia, ya no la mueven ni se mueven tampoco aquellos miembros corpóreos, quedando ya la forma sin utilidad alguna en aquel animal, bien sea durante un momento, bien sea en otro animal diferente. En virtud de esta conveniencia, el alma apetitiva viene a ser, pues, móvil en potencia y sometida a cambio. Al último estado de su cambio, que es la desaparición de la conveniencia, se la llama *fastidio, disgusto* y con otros nombres del mismo género. El movimiento del alma apetitiva en virtud del cual pasa de la no conveniencia a la conveniencia, o sea, el nacimiento de ésta, no tiene nombre en la lengua de los árabes, pues en ella tan sólo existen nombres para la desaparición de la conveniencia. Las formas espirituales, por el contrario, no son mudables, puesto que no son divisibles, mientras que en la potencia apetitiva no hay obstáculo alguno que impida su división, ya sea primariamente, ya sea secundariamente. Y por eso se cree que ella es forma del cuerpo, el cual cuerpo es el cálido natural. Y ello se armoniza perfectamente con los fenómenos que los sentidos atestiguan, a saber: que el cuerpo del hombre irritado se calienta y se pone rojo; que el del que apetece con ansia se mueve con rapidez y fuerza. La cualidad de que proceden estos dos fenómenos se llama entre los árabes *vivacidad,* y la lentitud y debilidad de los movimientos del débil se llama *pereza.* A la vivacidad le sigue necesariamente cierto placer al obrar y cierto dolor al reposar, mientras que a la pereza le sucede lo contrario: en la quietud encuentra placer y en la actividad dolor. Siendo, pues, esto lo que evidentemente ocurre con el placer y el dolor, resulta que el alma apetitiva, en los momentos de vivacidad o diligencia, se halla en un estado extraño a su naturaleza, producido en ella por las formas espirituales, como el hambre y la sed; en cambio, en los momentos de pereza, la apetitiva se halla en el estado natural, y las formas espirituales que le han producido tal estado, o no pueden moverse en modo alguno o le

producen otro estado distinto, el cual ya es extraño a su naturaleza y por eso la apetitiva lo rehuye, como le pasa, por ejemplo, al que se siente lleno de saciedad al comer. Por eso, cuando una forma espiritual mueve a una potencia apetitiva, si su moción activa es igual a lo que aquélla necesita para su existencia, entonces aquella forma tiene realidad en el cuerpo durante un tiempo continuo; pero si su moción activa es menor de lo que necesita, entonces ya no tiene realidad durante un tiempo continuo, aunque tal vez la tenga, durante un tiempo continuo, una parte tan sólo de la forma, necesitando, para su real existencia completa, de varios tiempos discontinuos; o tal vez también su moción activa se interrumpirá, sin llegar a la perfección. La enumeración completa de todos estos casos es fácil hacerla a poco que se reflexione. Supongamos una forma que mueva a una potencia apetitiva en un organismo sano y una materia apta para recibir aquella forma. Supongamos que, en tal estado conveniente y propicio, la forma mueve a la potencia durante un tiempo igual al necesario para que la forma exista por completo en aquella materia, de modo que ambos tiempos terminen a la vez. Es evidente que en tal momento esa forma espiritual se quedará ya sin nada que hacer y por tanto no será alma en acto. Tal forma carece de nombre entre los árabes; pero cabe aplicarle el nombre de las formas que más se le asemejan, como por ejemplo, el de "estimar", "imaginarse" u otras voces del mismo género o también locuciones y nombres compuestos, como si se dice: "algo de que no hay que hacer caso", o frases semejantes a ésta en su significación. Asimismo, si la forma mueve al alma apetitiva al estado natural, que es el que hemos denominado "conveniencia", o bien sucederá que no encuentre materia, o bien sucederá que la encuentre; pero supongamos que la recepción de la forma por la materia necesita de un tiempo más largo que el tiempo de aquella vivacidad o diligencia; entonces, la forma, o bien no se realizará en la materia, o bien se realizará tan sólo una parte de

ella en tal estado, y en tal caso la forma espiritual será alma en dicho estado y en el anterior, pareciéndose mucho la forma espiritual individual a la demostración apodíctica y, en suma, al silogismo, pues tampoco éste obra siempre con eficacia, sino que tan sólo ejerce su acción en un determinado hombre y en un cierto momento, mientras que en otro hombre ningún efecto produce, como acaece a menudo con la demostración apodíctica y aun con los demás silogismos, sobre todo con los que constan de proposiciones meramente opinables.

Artículo [11.°]

Las formas espirituales individuales, además de su relación con las universales, son, según hemos dicho, de dos clases: o bien han pasado primeramente por el sentido común, o bien no traen su origen de los sentidos. Precisemos, pues ante todo, por vía de mera descripción, las fuentes de que pueden proceder. Cuatro son las clases de fuentes que dan origen en suma a las formas espirituales individuales. La más vulgar y conocida de todas ellas son los cinco sentidos externos, como es evidente por sí mismo. La segunda es la *naturaleza,* pues el sediento experimenta en sí la forma espiritual del agua, y el hambriento la del manjar, y asimismo las restantes formas. Y dígase lo propio de lo que hace las veces de la *naturaleza,* como encuentra, por ejemplo, en sí el enamorado la forma espiritual de su amada, y, en general, todo el que algo desea encuentra en sí la forma de la cosa deseada. La tercera es la reflexión racional, como ocurre con la forma espiritual inventada por la reflexión y por el pensamiento. La cuarta es el entendimiento agente, y entonces la forma es como la inventada; pero no por la reflexión ni por el pensamiento. Entran en esta clase las inspiraciones divi-

nas y los ensueños veraces. En cuanto a la forma espiritual que sobreviene a la mente *per accidens* y que se llama recuerdo, dice relación a los sentidos y ya hablaremos de ella después. Tratemos, pues, ahora de éstas.

Artículo [12.º]

1. La forma que dice relación a los sentidos puede serlo *per se* y *per accidens*. Lo son *per se*, por ejemplo, las formas de los objetos sensibles; y *per accidens* lo son, v. gr., las que sobrevienen durante el sueño y en el estado que se llama recuerdo y ocurrencia repentina, como cuando ves un hombre montado en un caballo, y después, viendo a aquel caballo, te viene a la memoria el recuerdo de aquel hombre. Esta clase es de muchas maneras y de ellas se hace gran uso en las poesías, como, por ejemplo, en aquel dicho de Málik b. Asmá' [metro jafíf]:

En verdad que cuando siento en un vergel
el aroma de la rosa o del jazmín,
Miho y me vuelvo esperando
que te encuentres allí cerca de mí.

El llorar a la vista de los hogares y la tristeza sentida ante las reliquias del pasado proceden de esta clase de formas. Casi puede decirse que las más de las poesías de los árabes están forjadas con formas de este tipo, y dígase lo propio de los más de los cuentos y consejas que se relatan en las veladas. En quienes más frecuentemente se observa esto es en las personas de edad avanzada, por las muchas cosas que han visto en su vida, como es evidente para todo el que en ello reflexione. Pero este recuer-

do de las cosas pasadas no es el que Aristóteles menciona en el libro II.º *De Sensu,* porque este recuerdo de que hablamos nace de un olvido [139] anterior, sino que al sujeto le viene a la memoria el recuerdo, nacido espontaneamente de de su propia alma y no evocado por otra cosa. En cuanto a las formas espirituales que proceden *per se* directamente de los sentidos, su naturaleza es evidente por sí misma.

2. Las que proceden de la *naturaleza,* pueden ser también *per se* y *per accidens.* La que lo es *per se,* no es la forma individual del mismo cuerpo (y de ella ya hemos hablado), pues el sediento no apetece precisamente aquella misma agua, sino que más bien apetece algo que sea de la especie apetecida. Y por eso opinaba Galeno que las bestias perciben las formas específicas [140]. De modo que, por el contrario, si nace de la naturaleza una forma espiritual individual, será *per accidens.* Así, jor ejemplo, será *per accidens,* cuando al sediento le venga a las mientes el recuerdo de algo que ya gustó de beber en tal vaso, o al hambiento la forma de tal manjar que ya comió. Por consiguiente, la naturaleza no produce *per se* más que una forma espiritual verdadera y conveniente a ella. Así, el que está febril, tan sólo desea refrescar las entrañas; es decir, apetece la frialdad que le es necesariamente provechosa; pero la frialdad le llegará, por fuerza, tan sólo junta con lo frígido y en lo frígido hay otras cosas distintas de la frialdad; por ejemplo, si el frígido es agua, ésta a la vez que fría, será húmeda y densa, o bien contendrá en mixtión virtudes terreas, como se observa

---

(139) Cr. Arist. *De memoria et reminiscentia,* cc. 1-2.

(140) Cfr. Galeni, *De usu partium corporis humani,* l. I,: "Omne siquidem animal suae ipsius animae facultates, at in quos usus partes suae maxime polleant, nullo doctore praesentit". *Ibidem,* l. XV: "Caeterum hoc omnen admirationem superat, quod natura animalia quae in lucem aeduntur actiones omnium partium docuerit, facultatem quamdám sapientiae ipsis a sese docta ingenerans, qua instructa, subito ad alimentum sibi ipsis familiare festinant".

(141) No encuentro esta sentencia en lás obras de Platón.

en las diferentes propiedades que tienen las aguas. Y por eso dice Platón [141]: "La naturaleza no se engaña en lo que del alma se distingue y le da al alma la forma". Así por ejemplo, la naturaleza reclama en la fiebre la refrigeración de las entrañas y le representa al alma la forma del agua; pero el agua no es la refrigeración ni es el agua lo que la naturaleza pide, sino que el agua es la cosa fría, y en el agua hay además otras cosas que la naturaleza no reclama y que quizá dañen al febril. Así, pues, esta forma espiritual que la naturaleza produce no es del mismo género que la forma que producen los sentidos, mientras que a veces es del mismo género que la forma producida por la reflexión y por el entendimiento. Esta forma es respecto de la naturaleza ingénita del animal, como la materia, espontáneamente apta para recibir la forma específica, sólo que no en cuanto que es la especie misma, sino de otra manera. Ya esto lo dijimos en muchos lugares. La subsistencia de la naturaleza del animal débese tan sólo a esta forma espiritual, pues estas formas espirituales son las que gobiernan al animal. Y porque la naturaleza del animal es compuesta, por eso necesita de muchas formas. Esto ya se explicó en otro lugar que es el suyo propio.

Artículo [13.º]

1. Las formas espirituales que no son efecto de los sentidos ni de la naturaleza, las producen tan sólo la reflexión discurrida o el entendimiento agente, y son exclusivamente propias del hombre, mientras que las dos clases primeras existen también en el animal perfecto. Las que produce la reflexión discursiva pueden ser verdaderas y falsas y la falsedad es más frecuente en ellas que la verdad en la vida de ciertas personas.

En esta categoría de formas entran los deseos, y de ellos dijo el poeta [metro tawîl] [142]:

Deseos que si se realizasen serían los mejores,
Y si no se realizasen, con ellos hemos vivido ilusionados
[el tiempo que pasó

Y por eso desea a veces el hombre lo que sabe que no es posible, como cuando desea conversar con los muertos. No daña que el hombre conozca que estas formas son falsas; antes bien, el mérito de tales formas falsas estriba cabalmente en que el hombre sepa que lo son, pues si no conociera su falsedad, sería víctima del engaño o de la equivocación o de cosa parecida. La verdad en estas formas es más o menos frecuente según la diversidad de las vidas humanas.

2. En cuanto a las formas espirituales que proceden del entendimiento agente, todas ellas son verdaderas *per se* y no *per accidens*. Y asimismo lo son las que proceden de la reflexión discursiva veraz. Estas formas ni son formas de los cuerpos mismos, es decir, formas individuales, ni tampoco son abstraídas o despojadas de la materia, es decir, formas inteligibles universales: no tienen la relación singular propia de lo concreo, ni tampoco poseen las cualidades propias de los inteligibles universales, sino que ocupan un grado intermedio entre las formas individuales y los inteligibles. Y ello es así con toda razón, porque en ellas hay algo de cada uno de ambos extremos: con las formas individuales tienen de común el residir en la potencia, de la cual proceden las formas individuales, y vienen a ser universales, porque esta potencia recibe del entendimiento y toma de él la universalidad. Esta potencia ocupa pues, un término medio entre los seres materiales y los seres intelectuales, recibiendo algo de ambos extremos a los cuales en algo se asemeja. Estas formas son útiles a la naturaleza, y

(142) Ignoro el autor cuyos son estos versos.

cuando la utilidad que de ellas saca ésta es la salud, son comunes a todos los animales, y más bien, casi puede decirse que de ellas participan también en cierto modo las plantas. En cambio, las que son útiles a la naturaleza, pero tan sólo para la mayor perfección del animal, existen únicamente en algunos animales perfectos, como las abejas y las hormigas. Todo animal hábil es animal perfecto: todo animal perfecto posee la forma espiritual sensible, y todo animal hábil posee la forma sensible y la forma intermedia que antes hemos descrito. Ahora bien, es evidente que de las formas sensibles no nace, atendida su sola naturaleza y *per se,* invención alguna racional, ni tampoco concepto o idea alguna espiritual, tal como nacen ambas de la razón discursiva y de las facultades que hacen sus veces. En efecto, tan pronto como nosotros conocemos con los sentidos un cuerpo y su forma espiritual individual es adquirida por nosotros, si queremos entonces forjar o fabricar otra forma semejante a ella, tan sólo lograremos hacerla revestida con el ornato exterior suyo, aunque despojando a este ornato de la concreta apropiación con su sujeto, pues a su sujeto no nos será posible darle existencia, porque ya la tiene adquirida. Así pues, tan sólo mediante la forma espiritual intermedia es como se realiza el tránsito de lo que es no-ser al ser; pero no de todo lo que es no-ser, sino más bien de lo que es ser en potencia y no-ser en acto. Esto es evidente para quienquiera y ponga en entenderlo la mínima atención reflexiva.

3. Por eso, son pocas en número las acciones del sujeto que tan sólo logra obtener la exigua dosis de espiritualidad, propia de aquellas formas intermedias, producida por los sentidos, la reflexión y la imaginación, mientras que son muchas en número las acciones del sujeto en el cual la forma espiritual logra un mayor aumento de espiritualidad. Y por eso, el sujeto en el cual la forma sensible está reproducida a la espiritualidad que le suministran los sentidos, es tímido, pues la forma espiritual individual, cuya única causa son los sentidos, transformada en fantasma, produce el movimiento local y no más,

mientras que los restantes movimientos tan sólo proceden de la forma cuya causa es la naturaleza de aquel hombre, la cual forma ya dijimos que es del mismo género que la forma intermedia. Y ese hombre que tiene esa naturaleza, es decir, aquel en quien la forma sensible está reducida a la dosis de espiritualidad que le es propia, es apático o inerte, hombre de poca resolución, capaz de no muchas acciones. Asimismo ocurre en algunos animales irracionales, como las ovejas, las vacas y los cerdos; y si además poseen instrumentos naturales, como la fuerza propia de las manos y patas, o armas, pero sin servirse de ellas, son tímidos, como el oso y el cerdo. Y bien conocido es el tímido de entre los hombres. En cambio, el animal diestro y astuto, es ya aquel en quien la forma espiritual individual se encuentra, poco o mucho, en el estado propio de las formas intermedias. Tal ocurre, si se trata de animales perfectos, con el zorro y el oso y en general, con todo animal astuto; y si se trata del hombre, será del que posea gran facilidad para moverse libremente. Y por eso se observa que en el hombre diestro, los ojos son muy móviles y sus pupilas húmedas, cual si fuesen líquidas, mientras que en el apático y el tímido los ojos están como coagulados o sólidos, dotados de poca movilidad. Y es que las formas imaginativas o fantasmas, no están presentes a las potencias en que residen sino con las cualidades o accidentes que llevaban ya anejas al ser percibidas por la vista; y por eso, todo el que, hallándose en el estado normal de su naturaleza, le viene a las mientes una forma espiritual cualquiera, viénele a las mientes con los accidentes propios de su ornato externo y en ellos fija la mirada interior; y como en el hombre diestro las formas sensibles son muy ricas en accidentes o cualidades espirituales, estas cualidades le obligan a multiplicar los movimientos de sus ojos y a fijar muchas veces en ellas la vista, como si las contemplase una tras otra, porque las miradas sucesivas acrecen los recuerdos de dichas cualidades espirituales, Por eso, el hombre diestro mueve mucho las pupilas sin interrupción alguna, mientras que el necio las tiene quietas; y el

hombre presuroso, aunque también las mueve mucho, interrumpe rápidamente las miradas. Y por eso los fisonomistas suponen que la rapidez de movimiento en los ojos es signo de que el sujeto es hombre de pocos propósitos o intentos. Estos dos accidentes, quiero decir la rapidez y multiplicidad de los movimientos del ojo y la rapidez en el cambio de la mirada, son efectos que siguen a una sola y misma causa, a saber: que la forma espiritual, sea sensible o sea la que quiera, tiene muchas espiritualidades, pues éstas son las que producen la semejanza y multiplican los movimientos; mas como éstas no se ven y atribuímos a cada forma lo que debe tener, por eso cambia rápidamente la mirada para ver todas las semejanzas que en la forma existen, sobre todo las ocultas. Estas semejanzas ya se explicaron en el libro II.º *De Sensu.* Al multiplicarse, pues, las formas espirituales cada instante y sucederse unas a otras en el sentido, los movimientos del ojo se aceleran. En cambio, en el sujeto dotado de excelente vista intelectual, sus espiritualidades procedentes de la forma sensible se multiplican y sus miradas son más en número y, en consecuencia, aumentan también los movimientos de su pupila; mas como está reconcentrado, se entretiene con la forma durante un tiempo sensible y por eso las miradas se suceden unas a otras con intervalos. De modo que cuanto más finas son sus pupilas, más rápidos son sus movimientos, y cuanto más excelente es su vista intelectual, mayores son los intervalos que median entre sus miradas. Y por eso se observa que el hombre dotado de talento natural para el razonamiento deductico, es de una gran movilidad en los ojos y una gran variedad en la duración de los intervalos que median entre los sucesivos movimientos de sus pupilas. Y esto, porque cuando reflexiona sobre ideas que ya ha dado por ciertas y demostradas, no tiene para qué pensar en ellas, y por eso los intervalos entre una y otra mirada son pocos; en cambio, respecto de otras ideas que todavía no le constan, emplea la reflexión mental, y su pupila reposa entonces, siendo por eso ya más en número y más largos los intervalos entre una y otra

mirada; de modo que no hay un orden fijo ni en la distancia que separa a los intervalos, ni en su sucesión. Se ve, pues, cuan acertadamente obraron los tratadistas de fisiognómica, cuando tomaron de los ojos los síntomas que revelan las operaciones del alma y, sobre todo, las que dicen relación a las potencias con que se realiza la percepción [143].

Artículo [14.º]

1. No debe el hombre proponerse como fines de su actos las formas espirituales individuales, ni las intermedias [144], porque las más de ellas son resultado o producto de la naturaleza y porque, en suma, no son efecto de la voluntad. De ellas, las dignas de loa y las que se cree que lo son como efecto ya de la voluntad, entran en una de las tres categorías siguientes: bien sea dentro de las formas corpóreas o que a éstas les son útiles, como las que tienen por fin la agricultura y otros oficios semejantes; bien sea dentro de las formas espirituales individuales, como las que son fin de otras ciertas artes; bien sea dentro de las formas inteligibles, como las que son fin de las varias ramas de la matemática, de la poesía y otras del mismo género. Todas estas formas no son, pues, fines, sino medios por los cuales se alcanzan aquellas otras formas finales, cuyas causas son.

2. Cuando existe un hombre muy virtuoso, v. gr., Al-Mahdí [145], y otro vicioso, v. gr., el poeta Abú Duláma [146], en

(143) Muchas de estas observaciones fisiognómicas, basadas en los ojos y en la manera de fijar la mirada proceden de Aristóteles. Cfr. ed. Didot. V: *Index nominum et rerum*, p. 570 *a*, s. v. "*Oculi* cuales mores indicent".

(144) Es decir, las que residen en los sentidos externos y en la fantasía.

(145) El califa ᶜabbásí Al-Mahdí, padre de Hárún al-Rasíd, murió

cada uno de los dos existirá la forma individual propia del otro; pero toda forma espiritual mueve al cuerpo en el cual reside; luego la forma del poeta Abú Dulâma moverá a Al-Mahdí al regocijo y a la risa, mientras que la forma de Al-Mahdí moverá al poeta Abú Duláma a la seriedad y a la rectitud; pero es evidente que la seriedad y la rectitud son cualidades más excelentes que la frivolidad y la risa; luego por la forma más noble, el vicioso se elevará y por la forma más vil el hombre superior se rebajará. Y por eso el vil aparecerá y se manifestará al público con el nombre del noble, y en cambio el hombre superior se ocultará al ser movido por la forma del vil y no lo hará recordar, sino en la soledad. De modo que cada uno mueve a su compañero hacia la cualidad que en sí mismo posee. Por eso dijo muy bien Zayd b. ᶜAdí al-ᶜIbádí [metro tawíl] [147]:

Por el hombre no preguntes. Pregunta por su compañero.
Porque el compañero imita a su compañero.

Lo que, según esto, resulta evidente es que, por su naturaleza, el solitario no debe acompañarse del hombre corpóreo ni de aquel cuya finalidad espiritual esté mezclada con la corporal, sino que tan sólo debe acompañarse de los hombres consagrados a la ciencia. Mas como los hombres consagrados a la ciencia abundan poco en ciertas sociedades y mucho en otras, hasta el punto de que en algunas llegan a faltar por completo, resulta por ende que el solitario estará obligado en

---

el año 169 de la hégira, tras un reinado de diez años. Los historiadores ponderan su generosidad, su justicia, su magnanimidad, sus dotes de gobierno y su religiosidad.

(146) Abú-Duláma, poeta cortesano y bufón de los califas Al-Mansúr y Al-Mahdí, célebre por su irreligiosidad y desvergüenza. Murió el año 778 de J. C. Cfr. Huart, *Litter. Arabe,* p. 65.

(147) Poeta árabe cristiano de Híra, hijo del también poeta, pero más famoso, ᶜAdí G. Zayd; ambos, de la tribu de ᶜIbád, florecieron en la época anteislámica. Cfr. Huart, *Littr. Arabe,* pp. 29-30, *e Ibn Qotaiba Liber Poesis et poetarum,* ed. De Goeje, p. 115.

ciertas sociedades a aislarse de la gente por completo, en cuanto ello le sea posible, y a no tratarlas con intimidad, más que en las cosas indispensables o en la medida estrictamente necesaria [148], o bien deberá huir de equellas sociedades para buscar otras en las cuales las ciencias sean cultivadas; si tales sociedades existieran [149]. Ni esto contradice a lo que en la cienca política se afirma y en la ciencia física se demuestra. Allí se demuestra, en efecto, que el hombre es social por naturaleza y en la ciencia política se demostró que el aislamiento es malo todo él [150]. Sólo que si esto es así, lo es únicamente *per se,* pues *per accidens* el aislamiento es cosa buena, como sucede con otras muchas de las cosas naturales. Así por ejemplo, el pan y la carne son por su naturaleza alimentos provechosos, mientras que el opio y la coloquíntida son venenos mortales; y sin embargo, a veces se dan en el organismo estados, no naturales a él, en los que estos dos venenos le son provechosos y cuyo empleo es hasta indispensable, mientras que en esos mismos estados le dañan al organismo los alimentos naturales y es preciso privarse de ellos. Pero tales estados son forzosamente morbosos y, por lo tanto, extraños a la

(148) La traducción hebrea, resumida por Munk (*Mélanges,* 402) añade en este pasaje lo siguiente que en nuestro texto árabe falta: "Debe [el solitario] alejarlos de sí, porque no son de su especie; no se mezclará con ellos, ni dará oído a su charlatanería, para no tener necesidad de desmentir sus mentiras, perseguir con su odio a los enemigos de Dios y formular su juicio adverso contra ellos. ¿Convendría al solitario convertirse en juez de aquellos en medio de los cuales habita? Mejor, en verdad, será que se consagre a sus ejercicios del culto divino y que eche lejos de sí tan pesada carga, perfeccionándose a sí propio y brillando para los demás como una luz. En secreto es como debe entregarse al culto del Creador, como si esto fuese una cosa vergonzosa, y así se perfeccionará tanto en su ciencia como en su religión y agradará a Dios".

(149) La traducción hebrea (*ibidem,* 403) añade: "y se relacionará con los hombres de edad madura que se distingan por su buen juicio, su ciencia, su inteligencia y en general por las virtudes intelectuales, con hombres ya formados, no con jóvenes inexpertos.

(150) Cfr. Aristóteles, *Política,* l. I, c. I. *De Animalibus,* l. I, c. I.

naturaleza. De modo que los citados venenos resultan provechosos en un número de casos mínimo y *per accidens,* mientras que los alimentos son provechosos en la mayoría de los casos y *per se.* Pues bien: la misma relación que tales estados guardan con los cuerpos humanos, tienen con el alma los diferentes géneros de vida: así como la salud se cree que es una sola, en contraposición de las enfermedades que son muchas, y así como solamente la salud es el estado natural del organismo, mientras que estas enfermedades, muchas en número, son estados extraños a su naturaleza, así también la vida social estable es el estado natural del alma, y es además una sola, en contraposición de los demás géneros de vida que son muchos en número y por ende no naturales al alma.

Artículo [15.º]

Las formas intermedias no son fines ni se encuentra solitario alguno que por ellas obre. Antes bien, tan sólo entre los que no son solitarios se encuentra quien obre por alguna de aquellas tres formas, pues la mayoría de las artes, o sea, las facultades y los oficios o industrias, se reducen a esta categoría, y los oficios y las facultades se producen por las tres formas tan solo [151]. Estas formas intermedias, cuando no son efecto de una voluntad, tampoco cabe adquirirlas. ¿Cómo podrían, pues, ser propuestas como fines? Su estudio, por consiguiente, no le proporciona al solitario el conocimiento del fin que deba proponerse con sus actos, sino que tan sólo le suministra el conocimiento de las causas ocasionales que como medios le han de hacer llegar al fin. Mas, como una de las cosas que exige la vida del solitario es el dilucidar de qué modo se engendra el conocimiento de las formas espirituales,

(151) Es decir, las corpóreas, las espirituales individuales sensibles y las espirituales intermedias o fantásticas.

y como estas formas intermedias son una de las categorías de las formas espirituales, resulta que debe tratar de ellas todo el que aspire a tratar de esta materia con método científico. Pero a pesar de todo esto, tan sólo aparecen aquellas incidentalmente, al tratar de las ciencias que merecen ser preferidas por sí mismas. Y como el solitario, tan sólo lo es con propiedad cuando aspira a adquirir las ciencias especulativas o teóricas, y esta aspiración hacia las ciencias especulativas es de tan alto valor, resulta que el estudio de estas formas intermedias, a pesar de lo que hemos dicho, proporcionará *per accidens* una parte del fin que el solitario aspira a conseguir.

Artículo [16.º]

1. Las acciones humanas que se refieren al solitario y que el solitario puede realizar son de tres clases, como ya antes se enumeraron: las que aspiran o tienden a la forma corpórea; las que tienden a la forma espiritual individual, en cuanto esta tiene relación individual; y las que tienden a la forma universal, esto es, a las formas inteligibles. Las espirituales individuales, en cuanto tienen relación individual, y las espirituales intermedias [152] sirven para alcanzar los fines, pero no son fines, según hemos dicho ya de todas ellas. Resta pues que hablemos ahora de las formas espirituales inteligibles. Estas formas tienen un modo de ser opuesto al que hemos analizado en las formas individuales. En efecto, el sujeto de las formas individuales en el cual tienen su fundamento y por el cual existen real y verdaderamente, es uno solo, mientras que el sujeto en el cual existen como disposición o especies sensibles, es múltiple [153]. En cambio, el sujeto de las formas

(152) Es decir, las fantásticas o imaginativas.

(153) Es decir: la forma corpórea de este libro, es forma de *un solo* libro, en el cual reside como sujeto; pero, en cuanto visto o tocado,

inteligibles por el cual existen realmente, es múltiple, y el sujeto para el cual son especies inteligibles, es también múltiple [154]; y así, relativamente a sus sujetos, estas formas son fines, excepto, claro está, los inteligibles que tienen un solo individuo [155], pues en éstos la relación de su espiritualidad es Individual, si cabe respecto de los inteligibles algo individual en el sentido mismo que respecto de los cuerpos tangibles, es decir, en cuanto que son ellos mismos los que percibimos con los sentidos, aunque sea lo sensible lo peor de ellos. No tienen por tanto aquellos inteligibles espiritualidad individual, más que en un sentido relativo o analógico. Y esto es así, porque si los sentidos no los han percibido, tampoco puede la imaginación percibirlos. Pero, en suma, sea ello como sea, no entra para nada en la esfera de esta ciencia, porque nosotros no nos proponemos estudiar aquí más que lo que es propio y privativo del hombre, y si hablamos también de algo que no le sea propio, será *intentione secunda* para esta ciencia.

2. Los inteligibles son propios de todas las especies de la sustancia, y como el hombre es una de las especies de la sustancia, el inteligible propio del hombre será la forma común o universal de éste, o sea, la más pura, en cuanto a espiritualidad, de las formas todas espirituales, según después demostraremos. Pero esta forma universal que es el inteligible del hombre no dice relación individual a cada uno de los hombres singulares, como acaece con las formas espirituales individuales, ni tampoco se parece en ninguna de sus cualidades al móvil, como ocurre con aquéllas. En efecto, la forma individual de Zayd estuvo primero en el alma de ᶜAmr con la cualidad de vileza y después ha venido a estar ahora con la

---

es forma espiritual, es decir, especie sensible impresa en los sentidos (vista y tacto) de todos los hombres que lo ven o tocan.

(154) En decir: la idea o especie inteligible del universal "libro" es forma de todos los libros singulares o concretos a los cuales se refiere y representa; y a la vez, es forma o especie inteligible que reside en *todos* los entendimientos que la perciben.

(155) Aunque Avempace no lo dice, parece referirse a Dios.

cualidad de nobleza y elevación; luego se le ha innovado a la forma una cualidad y ha desaparecido de ella otra cualidad, y por esto se parece su ser al del móvil, aunque no sea realmente móvil. Mas esto no es como lo que forzosamente se seguiría, respecto de la forma de Zayd, si ᶜAmr pensase de él que era vil y luego cambiase de opinión y pensara de él que era un hombre superior, pues en este caso es Zayd quien se ha movido de una opinión a otra, mientras que en el estado primero Zayd estaba como imaginado con sus formas corpóreas y de ello resultaba en ᶜAmr la forma espiritual individual de Zayd con esa cualidad, y después, cambió Zayd de cualidad y se convirtió de vil en magnánimo, y entonces su forma espiritual individual resultó en ᶜAmr con esta otra cualidad. Es por tanto necesario que distingamos bien estas dos maneras de ser espirituales, puesto que se diferencian ambas entre sí con la más evidente de las diferencias. De esta manera y por este medio verídico es como la forma espiritual saca de la corpórea, que es su sujeto, la cualidad de vileza o de nobleza. Por consiguiente, estas formas espirituales toman del ser corpóreo varias de sus cualidades. En cambio, con las formas inteligibles sucede lo contrario: no sacan del ser corpóreo ni nobleza ni vileza. Esto es evidente, a poco que se reflexione. En efecto: si Zayd es magnánimo y ᶜAmr es villano, el inteligible de ambos sería calificado a la vez de magnánimo y de villano, lo cual es imposible. Si algunos hombres son magnánimos y algunos hombres son villanos, la magnanimidad será propia de alguien distinto de Zayd y la villanía existirá también en alguien distinto de ᶜAmr, y ello será así porque la naturaleza de esta especie admita simultáneamente los dos contrarios, lo cual cabe efectivamente, si es en diferentes momentos, o en sujetos distintos. En efecto: los predicados, en aquellas proposiciones cuyos sujetos son cosas universales, o bien son necesarios y, por lo tanto, propios de todos y cada uno de los individuos de aquel sujeto universal, o bien son particulares y, por lo tanto, propios también de algunos individuos

comprendidos debajo del universal que es sujeto en la proposición; y por eso, entran en el ser de aquel sujeto para todo lo que este sujeto lleva anejo, bien sea con anexión necesaria universal, bien sea con cualquier otra manera de anexión. En cuanto a las cosas que son imposibles, es decir, que no pueden tener realidad en los individuos comprendidos bajo aquel sujeto universal, también son limitadas, es decir, dotadas de número finito. Todo esto ya se demostró en varios lugares. Por consiguiente, ningún sujeto de los sujetos del universal influye en éste para producirle cualidad alguna, ni por ende, parécese el universal a las cosas móviles; antes bien, los dichos sujetos tienen un ser opuesto a éste: si su especie es apta para recibir la cosa más excelente, su sujeto lo es también, porque la especie es capaz y apta para ello; y si no la recibe la especie, tampoco la recibe su sujeto; si el sujeto es noble, también lo será el individuo de la especie, y viceversa; luego la especie influye en el individuo real dándole la cualidad de la nobleza y de la vileza, así como también le da la fijeza y la duración, mientras que el sujeto es la causa del cambio y de la desaparición. No depende, por tanto, del esfuerzo del hombre cosa alguna que sea propia de su forma universal, como en cambio es claro que dependen de sus actos todas las cosas propias de su forma individual.

3. Examinemos ahora la relación que tiene la forma del hombre con el sujeto en el cual aquella reside como hábito suyo. Es evidente que el inteligible no se encuentra, sino en el hombre exclusivamente. Es también claro que el objeto de la especie del hombre, es decir, el sustrato calificado por ella, es su sujeto en cuanto que está dotado de realidad y dotado de hábito. Ahora bien, esto es lo opuesto de lo que sucede con la forma individual, pues la forma individual de Zayd reside en ᶜAmr, y reside en ᶜAmr en cuanto que ella es una cosa real que en él hay, y no en cuanto que ᶜAmr esté calificado por aquella forma, pues si residiera por modo de calificación, sería respecto de ᶜAmr alma, según dijimos anteriormente. Si pues

la forma del hombre moviese a aquello en que está, su sujeto, calificado por ella, sería también su sujeto, pero respecto del cual sería ella una disposición o algo como una disposición. Y por ésta, el universal del hombre será todos los demás inteligibles, pues el sujeto de aquella calificado por aquel universal (como si dices, v. gr., el universal del elefante), será un elefante en el cual dejó su huella el género, mientras que su sujeto, por el cual es calificado, lo será un individuo de los individuos del hombre, que es a su vez sujeto del universal "hombre". Así pues, como el hombre se distingue de todas las otras sustancias existentes, así también su forma se distingue de todas las otras formas de los seres generables y corruptibles, y se parece a las formas de los cuerpos celestes, porque éstas se entienden a sí mismas, y el sujeto calificado por ellas es también su sujeto bajo el otro aspecto —si cabe decir de las formas de los cuerpos celestes que tengan sujeto bajo esta otra relación. Porque al sujeto tan sólo puede decírsele "sujeto", desde dos puntos de vista: o bien se dice sujeto de la cosa que recibe el efecto de la relación o anexión de otra cosa, o bien se dice del ser corpóreo por relación a su inteligible. Ahora bien, los cuerpos celestes son sujetos para los inteligibles por los cuales ellos son lo que son; pero no son sujetos para la existencia de aquellas formas en ellos, puesto que no las reciben de tal modo que ellos sean una *hyle* para las formas y que de ellas reciban su existencia. Antes bien, lo que de sus formas ellos perciben intelectualmente existe por sí mismo y es la causa de su existencia, la cual causa existe antes de ellos, tal y como las partes de la definición preceden a la cosa definida. En cambio, los cuerpos generables son sujetos de sus especies, en el sentido de que los universales son formas para esos cuerpos y para los hombres que entienden con esos inteligibles, en cuanto que los reciben y en ellos existen esos inteligibles de un modo parecido a como existen las impresiones en las materias. En cambio, en la especie del hombre, el

sujeto calificado por ella es su sujeto, pero en el segundo sentido [156].

4. Nace de aquí un motivo de admiración y de meditación, que plantea un gravísimo problema. Y es que la naturaleza del hombre parece ser como el término medio entre aquellos seres eternos [que son los cuerpos celestes] y estos otros cuerpos generables y corruptibles; pero esta condición, que el hombre posee, se acomoda perfectamente al curso ordinario y normal de la naturaleza, pues la naturaleza no pasa de un género de seres a otro género, sino a través de un término medio. Así en efecto encontramos que sucede con todos los géneros de las sustancias que existen: entre los seres hay alguno que ocupa el término medio entre los minerales y las plantas y del cual el hombre no puede decidir si es planta o mineral; asimismo, entre el género del animal y el género del vegetal hay también alguna cosa intermedia que toma de cada uno de los dos géneros una porción. De esto ya se trató en muchos lugares y nosotros lo dijimos también anteriormente [157]. Siendo, pues, esto así, por fuerza tiene que haber en el hombre una propiedad que también exista en aquellos seres eternos, por la cual el hombre sea eterno, y otra propiedad semejante a los cuerpos generables y corruptibles, por la cual el hombre sea generable y corruptible. Y ¿cuáles serán estas dos propiedadess? Preciso es que las investiguemos. Además, si examinamos el punto bajo otro aspecto, resulta que en lo que es el hombre existe la especie del hombre, y si el hombre es quien la ha recibido, resultará que el sujeto recibe la forma del hombre de dos maneras al mismo tiempo, lo cual repugna.

---

(156) El alcance de esta prolija y oscura distinción puede concretarse diciendo que la idea del universal "hombre" es una forma espiritual que reside en todos y cada uno de los hombres individuales a que el universal dice relación, y es, además, forma espiritual que reside, como idea o especie inteligible, en todos y cada uno de los hombres que la conciben.

(157) Quiere decir en otros de sus opúsculos, no en éste, pues en el *Régimen del solitario* no se habla de tal tema.

Por otra parte, si un individuo de la especie humana recibe en cuanto que es hombre, al hombre, resultará que el hombre entra en la definición del hombre; y como las partes de la definición son anteriores a la cosa definida, el hombre será ente, antes de ser hombre y por tanto existirá antes de existir, lo cual es también absurdo y enorme. Habremos pues de examinar este argumento que suscita tales dudas, para dar a cada una de aquellas dos propiedades extremas lo que le sea debido. Lo que parece debemos concluir es que el hombre es de las obras más maravillosas de la naturaleza, por la cual ha venido a la existencia. Diremos, en efecto, que en el hombre existen sí muchas cosas, pero que tan sólo es hombre por el conjunto de todas ellas. En él existe la potencia nutritiva, y ésta no es la que recibe su forma de hombre. En él existen también la potencia sensitiva, la imaginativa y la memorativa, y tampoco todas éstas son las que reciben su esencia verdadera ni la acompañan como anejas inseparables. En él, finalmente, existe la potencia racional, y ésta sí que es la propia suya [158].

---

(158) El texto árabe acaba con este párrafo al cual sigue un *éxplicit* que dice: "Termina lo que de este tratado se encontró. ¡Loado sea Dios, tanto como El lo merece y de ello es digno!" La traducción hebrea aprovechada por Munk contiene todavía (*Mélanges*, pp. 405-409) un extenso e interesante pasaje, que parece ser como el epílogo del libro, aunque incompleto también, y que falta en el texto árabe que editamos.

Hubiéramos por ello debido insertar aquí (traducida al castellano), la versión francesa que de dicho pasaje hebreo trae Munk, para completar así en lo posible esta obra inconclusa de Avempace; pero un cotejo de ese pasaje hebreo traducido por Munk (*Mélanges*, pp. 406-408) con otro del opúsculo de Al-Fárábí titulado *Magála fí maᶜání alᶜagl* (ed. Cairo, Imprenta Saᶜáda, 1907 pp. 51-53, 56, nos ha hecho ver que el traductor hebreo del *Régimen del Solitario*, Moisés de Narbona (siglo XIV de J. C.), se permitió la libertad de completar la obra inconclusa de Avempace con ese extenso pasaje del opúsculo de Al-Fárábí en que éste explica el proceso psicológico por el cual los inteligibles en potencia se convierten en inteligibles en acto, pasando a ser entendimiento adquirido o emanado el entendimiento en acto.

الفاسدة فيكون به كائنا فاسدا ، فما هذان المعنيان؟ [fol. 182 v°] فقد ينبغى أن نفحص عنهما ، وأيضا فانّا اذا نظرنا من جهة أخرى كان ما هو الانسان يوجد فيه نوع الانسان ، فانْ كان يقبله فقد صار الموضوع يقبل صورة الانسان بوجهين من القبول فى وقت واحدٍ ، وهذا شنيع ، وأيضا فانْ كان شخص انسان — بما هو انسان — يقبل الانسان فالانسان فى حدّ الانسان ، وأجزاء الحدّ متقدّمة للمحدود ، فالانسان موجود قبل أن يكون انسانا ، فالانسان قد وُجِدَ قبل أن يوجد ، وهذا محال وشنيع ، فالواجب أن نفحص عن هذا القول المشكّك فنعطى كلّ واحد من طرفيّه قسطه ، ويشبه أن نقف منه على أنّ الانسان من أعجائب الطبيعة التى أُوجِدَ بها ، فنقول أنّ الانسان فيه أمور كثيرة ، وانّما هو انسان بمجموعها ، ففيه القوّة الغاذية وليس هذه تقبل صورتها ، وفيه القوّة الحسّاسة والخياليّة والذاكرة وهذه كلّها لا تقبل ذواتها ولا تلحقها ، وفيه القوّة الناطقة ، وهذه الخاصّة به .

انتهى ما وجد من هذا القول

الحمد لله كما هو أهله ومستحقّه

أنّها هيولاها فيكون بها وجودها ، بل ما عقلت من صورها هو موجود بنفسه ، وهو سبب لوجودها ، يتقدّم لها فى الوجود على ما يتقدّم أجزاء الحدّ المحدود . فأما أنواع الأجسام الكائنة فانّ الاُجسام موضوعات على أنّ الكلّيّات صور لتلك الأجسام وللأناسىّ الذين يعقلون بتلك المعقولات على أنّهم قابلون لها وبهم توجد تلك المعقولات وتشبه على جهة ما الاثار فى الموادّ ، فأمّا نوع الانسان فانّ موضوعه المتّصف به هو موضوعه الذى له على الجهة الثانية .

[4] وقد ينشأ موضع تعجّب واعتبار يثير عويصا شديدا ، وذلك أنّ طبيعة الانسان فهى – فيما يظهر – كالواسطة بين تلك السرمديّة وهذه الكائنة الفاسدة ، والأمر فى الانسان فى هذه الحال على المجرى الطبيعىّ ، فانّ الطبيعة لم تنتقل من جنس الى جنس الّا بمتوسّط ، كما نجد ذلك فى كلّ أجناس الجواهر الموجودات ، فأنّ فى الموجودات موجودا وسطا بين الجمادات والنبات ، لا يقدر الانسان أن يحكم عليه هل هو نبات أو جماد ، وكذلك بين جنس الحيوان وجنس النبات شئ هو وسط يأخذ من كلّ بقسطٍ ، وقد قيل في ذلك فى مواضع كثيرة وقلناه نحن فيما تقدّم ، واذا كان ذلك فقد يجب ضرورة أن يكون فى الانسان معنى هو فى تلك السرمديّة فيكون به سرمديا ، ويكون فيه معني يشبه الكائنة

خاصّة ، فبيّن أنّ موضوع نوع الانسان ــ على أنّه يوصف به ــ هو موضوعه على أنّه ذو وجود وذو ملكة ، وهذا مقابل ما كان فى الصورة الخاصّة فانّ صورة زيد الخاصّة هى عند عمرو ، وهى عند عمرو على أنّها أمر موجود فيه ، لا على أنّه يتّصف بتلك الصورة ، فإنْ كان ذلك اتّصافا فهى فى عمرو نفس ، كما قلناه فيما تقدّم ، فصورة الانسان ــ إنْ كان لها تحريك لِمَا هى فيه ــ فموضوعها المتّصف بها هو موضوعها الذى هى له هيئة أو كالهيئة ، وبهذه فانّ كلّىّ الانسان سائر المعقولات ، فانّ موضوع تلك المتّصف بذلك الكلّىّ ــ كأنّك قلت كلّىّ الفيل ، فموضوعه فيل أثر به الجنس ، وموضوعه الذى يتّصف به هو شخص من أشخاص الانسان الذى هو موضوع لكلّىّ الانسان ، فكما باين الانسان سائر الجواهر الموجودة فكذلك باينت صورته سائر الصور التى للكائنات الفاسدات ، وأشبهت بالصور التى للأجسام المستديرة ، فإنّ تلك تعقل أنفسها ، فموضوعها المتّصف بها هو موضوعها بالوجه الآخر ــ إنْ قيل لها بهذه النسبة الأخرى موضوع ــ فإنّه انّما يقال موضوع بوجهين : إمّا القابل للاثر بالأضافة ، وإمّا الموجود الجسمانىّ بالاضافة الى معقوله ، والاجسام المستديرة هى موضوعات للمعقولات التى بها هى ما هى ، وليست موضوعات لوجود تلك الصور فيها ، إذ لم تقبل على جهة

المحمولات التى فى القضايا التى موضوعاتها أمور كلّيّة اماّ ضروريّة – فهى لـكلّ ما هو شخص لذلك الـكلّىّ الموضوع – وأمّا جزئيّة – فهى أيضا فى بعض الاشخاص التى هى موضوعة الـكلّيّ الموضوع فى القضيّة ، فلذلك فى وجود ذلك الموضوع في كلّ ما يلزمه اما لزوما ضروريّا كلّياً أو غير ذلك من اللزوم ، والأشياء التى هى ممتنعة أن توجد فى الاشخاص التى هى موضوعة لذلك الكلّىّ هى أيضا محدودة وذوات عدد متناهيّة ، وهذا كلّه قد تبيّن فى مواضع كثيرة ، فاذن ولا موضوع واحد من موضوعات الـكلّىّ يفيد الكلّىّ حالا ولا يشبه به الـكلّىّ للأمور المتحرّكـة ، بل الأمر فيها على الوجود المقابل، وذلك أنّ نوعه – إن كان يقبل الأمر الأفضل – فموضوعه يقبل الأمر الأفضل لأجل قبوله وامكانه ، فهو وإنْ كان لا يقبل لم يقبل موضوعه ، وإنْ كان الموضوع شريفا كان الشخص للنوع شريفا وبالعكس ، فالنوع يفيد الشخص الموجود حال الشرف والخسّة ، وهو أيضا يفيده الثبات [fol. 182] والدوام ، والموضوع هو سبب التغيّر والزوال ، فليس اذن فى سَعْى الانسان شىء هو لصورته العامّة، كما ظهر في جملة من أفعاله أنّها لصورته الخاصّة .

[3] فَلْنَنْظُرْ الآن فى النسبة التى لصورة الانسان فى الموضوع الذى يوجد له كالملكة فيه ، فظاهر أنّ المعقول لا يوجد إلاّ للانسان

ثمّ صارت الآن بحال فضلة ورفعة ، فقد حدثت لها حال وزالت عنها حال ، وبهذا الوجود تشبه المتحرّكة وانّ لم تكن متحرّكة ، وليس ذلك كما يلزم فى صورة زيد اذا ظنّ فيه عمرو الخسّة ، ثمّ انتقل وظنّ به الرفعة ، فإنّ زيدا في تلك تحرّك من ظنّ الى ظنّ ، وفي الحال الأولى يكون زيد كأنّ مثلا متخيّلا بصور الجسمانيّة ، فحصلت صورته الروحانيّة الخاصّة عند عمرو بهذه الحال ، ثمّ انتقل زيد فصار كريما ، فصارت صورته الروحانيّة الخاصّة عند عمرو بهذه الحال الاخرى وزالت عنه الحال الأولى ، فيجب أن نفرق بين الوجودين الروحانيّين فانّهما يتغايران بيناء التغاير ، فبهذا الوجه وبهذا النحو الصادق تستفيد الروحانيّة من الجسميّة التى هى موضوعها حال خسّة أو رفعة ، فبالوجود الجسمانىّ اذاً تستفيد هذه الروحانيّة أحوالا ، وأمّا المعقولات فهى على حال مقابلة ، وهى أنها لا تستفيد من الوجود الجسمانىّ لا رفعة ولا خسّة ، وذلك بيّن بأدني تأمّل ، وذلك أنّ زيدا – انْ كان كريما وكان عمرو لئيما – فالمعقول منهما يوصف بأنّه كريم ولئيم معاً ، هذا ما لا يمكن ، فإنّ كان بعض كريما وبعض لئيما والكرم سيكون لغير زيد واللؤم قد يكون أيضا لغير عمرو فذلك كان لأنّ طبيعة هذا النوع قبلت الضدّين معاً ، وقبول الضدّين إمّا فى أوقات مختلفة أو فى موضوعات مختلفة ، فإنّ

مقابل ، فإنّ تلك الصورة موضوعها الذى تستند اليه وهى به موجودة صادقة واحد ، وموضوعها الذى هى هيئة فيه كثير ، وهذه موضوعها الذى هى به هى موجودة كثير وموضوعها الذى هى له هى هيئة كثير ، فهى بنسبتها الى موضوعاتها غاية ، اللّهمّ الّا فى المعقولات التى لها شخص واحد ، فتلك نسبة روحانيّتها الخاصّة ، إنْ كانت لتلك خاصّة على هذه الجهة التى هى الأجسام الملموسة ، وذلك يكون بأن نحسّها أنفسها ، وإنْ كان المحسوس شرّها ، فليس لتلك روحانيّة خاصّة الا بالنسبة ، وذلك أنّ الحسّ اذا لم يدركها لم يمكن [fol. 181 v°] الخيال أن يدركها ، وبالجملة فأىّ هذه كان فلا مدخل له في هذا العلم ، لأنّا انما غرضنا فيما يخصّ الانسان ، وإنْ تكلّمنا فيما لا يخصّه فكلامنا فى ذلك فى هذا العلم بالقصد الثاني .

[2] والمعقولات هى لجميع أنواع الجوهر ، والانسان هو نوع من أنواعها ، فمعقول الانسان هو صورته العامّة وهو أخلص الروحانيّات روحانيّا على ما سنبيّن بعد هذا ، لكن ليس لها الى انسان انسان نسبة تخصّ ـ كما عرض ذلك بالصور الروحانيّة الخاصّة ـ ، ولا هى أيضا فى حال من أحوالها تشبه المتحرّك ـ كما عرض فى تلك ـ ، فانّ صورة زيد كانت فى نفس عمرو بحال خِسّة

من أحد ما يجب أن يبيّن كيف ينبغى أن يكون علم الصور الروحانيّة وكان هذا أيضا أحد أقسامها فقد ينبغى أن يقول فيه من أراد أن يضع في هذا العلم قولا صناعيّا ، ومع ذلك كلّه فانّما يظهر أثناء القول بها من العلوم التى تستحقّ أن تُؤَثر لذواتها ، ولأنّ المتوحّد على الخصوص انّما هو مَنْ نحا نحو العلوم النظريّة فكان هذا النحو من أنحاء العلوم النظريّة جليل القدر فيكون القول فيها — مع ما ذكرنا — قد أفاد بالعرض جزء من غايته المقصودة .

فصل

[1] الافعال الانسانيّة التى تضاف الى المتوحّد ويمكن أن يفعلها متوحّد ثلاثة أصناف كما عدّدنا قبلُ : منها ما هو بنحو الصورة الجسمانيّة ، ومنها ما هو بنحو الصورة الروحانيّة الخاصّة من حيث لها نسبة خاصّة ، ومنها مـا هو بنحو الصورة العامّيّة وهى الصور المعقولة ، فأمّا الروحانيّة الخـاصّة — من حيث لها نسبة خـاصّة — والروحانيّة المتوسّطة فبها تدرك الغايات وليست غايات كما قلنا فى هذه كلّهـا ، وقد يبقى علينا أن نقول فى الروحانيّة المعقولـة ، وهذه الصورة هي — فيما أعددناه في الصور الخاصّة — علي وجود

ويجب أن يستعملا ، وتضرّ فيهـا الاغذيّة الطبيعيّة فيجب أن تجتنب ، ولـكـن هذه الاحوال هي ضرورةً أمراض وهي خارجة عن الطبع ، فهي نافعة في الاقلّ وبالعرض ، والاغذية نافعة في الاكثر بالذات ، ونسبة تلك الاحوال الى الأبدان كنسبة سيَر الى النفس ، وكما أنّ الصحّة يظنّ بها أنّها واحدة تضادّ هذه الـكثيرة ، والصحّة وجدها أمر طبيعيّ للجسد ، وهذه الـكثيرة خارجة عن الطبع ، كذلك السيرةِ الاقاميّة هي الامر الطبيعيّ للنفس ، وهي واحدة تضادّ سائر السِير وهي كثيرة ، والـكثيرة غير طبيعيّة للنفس .

فصل

الصور المتوسّطة ليست غايات ، ولا يوجد متوحّد يعمل عنها ، بل انّما يوجد فى غير المتوحّد لأجل إحدى تلك الثلاث ، فإنّ أكثر الصناعات ـ وهي القوى والمهن ـ هى مقتصرة عـلى هذا الصنف ، والمهن والقوى انما توجد للثلاث ، وهذه المتوسّطات مـا كان منها لا بارادة فليست مكتسبة ، وكيف تنصب غاية؟ ، والوقوف على هذه ليس يُعطى المتوحّد علْمَ مـا ينبغى أن يقصده نحوه ، بل انّما يعطيه علم الأسباب الموصلة ، وأيضا فإنّ سيرة المتوحّد لمّـا

الأدنى ، ولا يذكره إلاّ فى الخلوة ، وكذلك كلّ واحد يحرّك صاحبه الى نحو الحال التى هي فيه ، وقد أحسن زيد بن عدىّ العبادىّ في قوله (طويل) :

«عَنِ ٱلمرْءِ لا تَسْأَلْ وَسَلْ عَنْ قَرِينه ✲
فَإنَّ ٱلقَرِينَ بِٱلمُقَارِنِ مُقْتَدِ»

فالمتوحّد الظاهر من أمره أنّه يجب عليه أن لا يصحب الجسمانىّ ولا مَنْ غايته الروحانيّة المشوبة بالجسميّة ، بل انّما يجب عليه أن يصحب أهل العلوم ، ولأنّ أهل العلوم يقلّون فى بعض السِيَر ويكثرون فى بعض حتّى يبلغ في بعضها أن يعدموا ، فلذلك يكون المتوحّد واجبا عليه في بعض السِيَر أن يعتزل عن الناس جملة ما أمكنه ، ولا يلابسهم إلّا فى الامور الضروريّة [fol. 181] أو بقدر الضرورة ، أو يهاجر الى السِيَر التى فيها العلوم — إنْ كانت موجودة — وليس هذا مناقضا لِمَا قيل في العلم المدنىّ ولِمَا تبيّن في العلم الطبيعىّ ، فانه تبيّن هناك أنّ الانسان مدنىّ بالطبع ، وتبيّن في العلم المدنىّ أنّ الاعتزال شرّ كلّه ، لكن هذا انّما هو بالذات ، وأمّا بالعرض فخير ، كما يعرض في كثير ممّا فى الطبع ، مثال ذلك أنّ الخُبزَ واللحم غذاء بالطبع ونافع ، وأنّ الأفْيُون والحَنْظَل سموم قاتلة ، لكن قد تكون للجسد أحوال غير طبيعيّة ينفع فيها هذان

فصل

[1] والروحانيّة الخاصّة والمتوسّطة لا تُجعَل غايات ، لأنّها أصور حاصلة أكثرها بالطبيعة ، وبالجملة فبغير الارادة ، وما يحصل من محموداتها وما يظنّ به أنّه محمود بالارادة فهي داخلة في هذه الثلاثة : امّا في الجسمانيّة أو فيما ينفع فيها كالفلاحة وما يجرى مجراها ، أو في الصور الروحانيّة الخاصّة فكأصناف صنائع أُخَر ، وإمّا فى المعقولات كأصناف التعليم والشعر وما جانسه ، فليست هذه غايات ، بل عن هذه تحصل تلك الأُخَر وهذه أسبابها .

[2] ولذلك متى كان انسان أفضل ــ فَلْيَكُنْ مثلا المهدىّ ــ وآخَر أدنى ــ فَلْيَكُنْ مثلا أبا دلامة الشاعر ــ فعند كلّ واحد منهما الصورة الخاصّة بالآخَر ، وكلّ صورة روحانيّة فقد يحرّك الجسم الذى هي فيه ، فصورة أبي دلامة الشاعر تحرّك المهدى الى الراحة والضحك ، وصورة المهدى تحرّك أبا دلامة الشاعر الى العبس والقوام ،وظاهر أنّ العبس والقوام أفضل من اللهوّ والضحك ، فبصورة الأسنى يصير الادنى أسنى ، وبصورة الادنى يصير الأسنى أدنى ، ولذلك تظاهر الأدنى وتعلّن بأسم الأسنى ، وتخفّى الأسنى بحركة عن

لا يُرَى فنحكم على كلّ صورة بما يجب لها ، لذلك يسرع التنقّل لرؤية جميع المشاكلات التى فيها ، ولا سيّما الغامضة ، وقد لخّص القول فى هذه المشاكلات فى الثانية من الحسّ ، فتكثّر الصور الروحانيّة فى الآن متتالية فى الحسّ ، فتسرع حركات العين ، والجيّد الرؤية روحانيّته تكثر عن الصورة المحسوسة فتكثر تحديقاته فتعادّها حركات حدقته ، ولأنّه تزوّى فهو يلبث مع الصورة زَمَناً محسوساً ، ولذلك تتفاوت التحديقات ، وكلّما كان ألطف أحداقا كان أسرع حركة ، وكلّما كان أجود رؤية كان التفاوت أكثر ، ولذلك يوجد الانسان المطبوع على الفكرة البرهانيّة كثير حركة العين كثير أصناف التفاوت بين حركات حدقته ، لأنّه اذا فكر خطر بباله ما قد أثبته ، فلم تكن له فيه رؤية ، فقلّ التفاوت ، وفى بعض غير ثبيتة فهو يستعمل الرؤية ويسكن حدقته ويكثر التفاوت ويطول ، ولا ينتظم فيه التفاوت ولا التواتر ، وما أحسن ما فعله أهل الفراسة حين اتّخذوا من العين العلامات الدالّة على الافعال النفسانيّة ، لا سيّما على الافعال التى نسبت الى القوى التى بها يكون الإدراك .

والخنزير ، والارعب من الناس معروف ، وأمّا النبيل والذكيّ فهو الذى تكون عنده الروحانيّة الخاصّة بحال المتوسّطة ـ امّا قليلا وامّا كثرا ، ـ ففى الحيوان المحصّل مثل الثعلب والدبّ والحيوان المختال كلّه وفي الانسان فكالكثير التصرّف ، ولذلك توجد فى الانسان النبيل العيون المتحرّكة الرطبة الحدقات كأنّها مائعة ، ويوجد البليد والارعب عيونهم كأنّها جامدة قليلة الحركات ، فانّ الصور المتخيّلة انّما تصير في القوى بالأحوال التى يلحقها بها البصر ، فلذلك كلّ من كان على المجرى الطبيعىّ وأخطر بباله صورة مّا روحانيّة فهو يُخْطرُها بالحال المزينة ، فهو يحدّق نحوها ، ولكثرة الأحوال الروحانيّة الموجودة للصورة المحسوسة في النبيل تُكَثّرُه حركات العين وتحديقاته كأنّه ينظر الى واحد واحد منها ، لأنّ التحديقات تعادّ اخطارات هذه الاحوال الروحانيّة ، ولذلك النبيل كثير تحرّك الحدقة غير متواترها ، والبليد ساكن ، والعجول كثير حركة الحدقة متواترها سريعها ، ولذلك وضع أهل الفراسة سرعة حركة العين علامة القليل النيّات ، وانّما هذان العرضان ـ أعنى سرعة حركة العين وكثرتها وسرعة التقلّب ـ تابعان لشئ واحد ، وهو أنّ الصورة الروحانيّة ـ سواء كانت محسوسة أو كيف كانت ـ كثرت روحانيتّها ، وهي التى بها يكون الشبهُ فتكثر الحركات ، ولأنّ هذا [fol. 180 v°]

يسوق بالصورة الروحانيّة المتوسّطة ما هو غير موجود الى الموجود ، فليس كلّ ما هو غير موجود ، بل بما هو موجود بالقوّة وغير موجود بالفعل ، وذلك بيّن لمن تأمله أيسر تأمّل .

[3] ولذلك تقلّ أعمال مَنْ يحصل له من الروحانيّة القدر الذى يفيده الحسّ والتأمّل والتخيّل عن تلك الصورة ، وتكثر(1) أعمال من يستفيد الصورة الروحانيّة عنده زيادة روحانيّة ، ولذلك من اقتصرت الصورة المحسوسة عنده على روحانيّتها التى يستفيدها من الحسّ كان أرعب ، فانّ الصورة الروحانيّة الخاصّة ـ وهي التى سببها الحسّ ـ فانّ خيالها للحركة المحصّلة في المكان فقطّ ، وأمّا سائر الحركات فانّما هي للصورة التى تفيدها طبيعة ذلك الانسان ، وقد قلنا أنّها تجانس المتوسّطة ، وهذا الانسان الذى له هذه الطبيعة ـ وهو الذى تقتصر فيه الصورة المحسوسة على القدر الذى يخصّها من الروحانيّة ـ هو بليد وهو قليل التصرّفات ، ولا توجد له أعمال كثيرة ، وكذلك بعض الحيوان غير الناطق مثل الشياه والبقر والخنازير ، فان كانْ له مع ذلك آلات ـ امّا طبيعيّة مثل قوّة الأيد أو سلاح ـ ثُمّ لم يستعمله كان أرعب مثل الدُّبّ

(1) Ms. وتكون

الهيولى فتكون معقولات عامّة ، وليس توجد لها النسبة الخاصّة ولا توجد لها حالات المعقولات العامّة ، بل توجد بين الصور الخاصّة والمعقولات ، وبحقّ كان ذلك لأنّ فيها من كلّ واحد من الطرفين شيأ ، فهى تشارك الخاصّة بأنّها فى القوّة التى تصير منها الخاصّة ، وتصير عامّة لأنّ هذه القوّة قبلت عن العقل واستفادت منه العموم ، وهذه القوّة وسط بين الموخودات الهيولانيّة والموجودات العقليّة ، فهى تقبل من الطرفين وتحاكيها ، وهذه الصور — كما قلنا — تفيدها الطبيعة ، فما كان منها تفيده الطبيعة لأجل السلامة فهى مشتركة للحيوان كلّه ، بل يكاد أن تشترك فى ذلك للنبات بوجهٍ ما ، فأمّا ما تفيده الطبيعة لأجل الافضل [fol. 180] فهو فى بعض الحيوان المحصّل كالنحل والنمل ، وكلّ حيوان نبيل فهو محصّل ، وكلّ محصّل فله الصورة الروحانيّة المحسوسة ، وكلّ نبيل فله الصورة المحسوسة والصورة المتوسّطة هي التى رسمناها قبلُ ، والصور المحسوسة ظاهر من أمرها أنه لا يكون عنها بذاتها استنباط ولا تصوّر روحانىّ كالفكر وما قام مقامه ، فانّا متى أحسسنا جسما وحصلت عندنا صورته الروحانيّة الخاصّة وأردنا أن نصنع مثله فانّما نصيّزها فى هذه الزينة ، ونخلع عنها خصوصها بموضوعها ، فانّ موضوعها لا يمكننا ايجاده ، لأنّه قد حصل موجودا ، وانّما

فصل

[1] والصور الروحانيّة التى لا يفيدها الحسّ ولا الطبيعة فانّما يفيدها الفكر أو العقل الفاعل ، وهذه فقطّ يختصّ بها الانسان ، فأمّا الصنفان الأوّلان فهما موجودان للحيوان المحصّل ، فأمّا الصورة التى يفيدها الفكر فقد تكون صادقة وكاذبة ، وكذب فيها أكثر وجودا من الصدق فى بعض السِيَر هذه تدخل الامانىّ ، ومنها قول الشاعر (طويل) :

«مُنًى إن تَكُنْ حَقًّا تَكُنْ أحْسَنَ المُنَى ✲ وإلّا فَقَدْ عِشْنَا بِهَا زَمَانًا غَدَا»

ولذلك قد يتمنّى الانسان ما يعلم أنّه لا يمكن ، مثل أن يتمنّى مخاطبة مَوْتَى ، وليس تضرّ هذه أن يعلم الانسان أنّها كاذبة ، بل فضيلة أمثال هذه الصور الكاذبة أن يعلم الانسان أنّها كاذبة ، فإنّه إنْ لم يعلم بكذبها كان مخدوعا أو ما شاكل ذلك ، والصدق فى هذه يقلّ فى السيَر ويكثر .

[2] وأمّا التى توجد عن العقل الفاعل فكلّها صادقة بالذات لا بالعرض ، وكذلك ما يوجد عن الفكر الصادق ، وهذه الصور ليست صور الاجسام بعينها فتكون خاصّة ولا هي أيضا مجرّدة عن

البارد أشياء غير ذلك ، مثل أن يكون البارد ماء فيكون ـ مع أنّه بارد ـ رطب فيكون غليظا أو يكون مختلطا به قوى أرضيّة مثل أحوال المياه ، فلذلك يقول فلاطُن : «الطبيعة لا تغلّط فيما تمتازه من النفس ، فتعطيها للنفس الصورة ، مثل أن تستدعى الطبيعة فى الحُمَّى تبريد المعدة فيحضرها الماء ، وليس الماء هو التبريد ولا الماء استدعت ، بل الماء هو البارد ، وفى الماء أشياء أُخَر لم تستدعها الطبيعة ، فربّما أضرّت المحموم» ، وليس هذه الصورة الروحانيّة التى يفيدها الحسّ(1) مجانسة للصورد التى يفيدها الحسّ ، وقد تجانس الصورة التى يفيدها الفكر والعقل ، وهذه الصورة هي فى فطرة الحيوان كالهيولى مفطورة على قبول النوع ، لكن ليس من حيث هو نوع بعينه ، بل علي وجه آخَر ، وقد قلنا ذلك فى مواضع كثيرة ، وقوام طبيعة الحيوان انّما هو بهذه الصورة الروحانيّة ، وهذه الصور الروحانيّة هي مديرة الحيوان ، ولأنّ طبيعة الحيوان مركّبة لذلك احتاجت الى صور كثيرة ، وتلخّص هذا فى موضع آخَر لائق به .

---

(1) Errata del cajista por الطبيعة

وبكاء الديار والحزن للآثار من هذا الصنف ، وأشعار العرب يكاد أن تكون أكثرها مصنوعة من هذا الضرب ، ويكاد أن يكون معظم الحكايات والسمر من هذا ، وأكثر ما يوجد ذلك عند من أسنّ لكثرة من شاهدوه ، وذلك بيّن عند من تأمّله فليس هذا التذكّر هو الذى يذكره ارسطو في الثانية من الحسّ ، فإنّ هذا لا يكون عن نسيان ، ويكون المتذكّر له يتذكّره من قِبَل نفسه ، لا من قِبَل غيره ، فأمّا الصور الروحانيّة الحاصلة عن الحَسّ بذاته فأمرها بيّن بنفسه .

[2] وأمّا الحاصلة عن الطبيعة فهي أيضا بالعرض وبالذات ، فأمّا بالذات فليست صورة خاصّة لجسمها ، وقد قلنا في ذلك ، لأنّ العطشان لا يشتهى ماء بعينه ، بل إنّما يشتهى الى ما كان من ذلك النوع المشتهى ، ولذلك ظنّ جالينوس أنّ البهائم تدرك الانواع ، بل إنْ أحدثت صورة روحانيّة خاصّة فبالعرض ، أمّا بالعرض مثل أن يعطش الانسان فيمرّ بخاطره ما كان قد أحبّه فى قدح مّا ، أو يجوع فيمرّ خاطره [fol. 179 v°] صورة الغذاء فيتذكّر طعاما قد كان أغذاه ، فالطبيعة اذن بذاتها لا تفيد الاّ صورة روخانيّة صادقة وملائمة لها ، وذلك أن المحموم انمّا يشتهى تبريد المعدة ، فاشتهى البرد وهو ضرورة نافع ، لكن البرد إنّما يصل اليه ضرورة مع البارد ، وفى

وذلك بيّن بنفسه ، والثانى الطبيعة ، فانّ العاطش يجد فى نفسه صورة روحانيّة الماء والجائعُ الطعامَ وكذلك سائرها ، وما يجرى مجرى الطبيعة كالعاشق للمعشوّق ، وبالجملة فالمشوّق للمتشوّق ، والثالث الفكر كالصورة الروحانيّة المستنبطة بفكر ورؤية ، والرابع العقل الفاعل وهي كالصورة المستنبطة لا بفكر ولا برؤية ، وفى هذا الصنف يدخل الالهامات والرؤيا الصادقة ، فأمّا اخطار الصورة الروحانيّة بالعرض ، ويسمّى ذلك بالتذكّر ، فنسب ذلك للحسّ ، وسنقول فيها فيها بعدُ ، فلْنَقُلْ فى هذه .

فصل

[1] أمّا الصورة التى نسبتها للحسّ فمنها بذاته ومنها بالعرض ، فالذى بذاته كصور المحسوسات ، وأمّا بالعرض فكما يعرض ذلك فى المنام وفى الحال التى يقال لها تذكّر واخطار بالبال ، وذلك أن ترى انسانا ركب فرسا ثمّ ذلك الفرس فتذكّره ذلك الانسان ، وهذا الصنف ضروب كثيرة ، ومنها تعمل الأشعار ، كقول مالك بن أسماء (خفيف) :

«انَّ لِي عندَ كلِّ نفحة بسْتا ـ ❊ ـ ن منْ الوَرْدِ أَوْ اليَاسَمين .
نَظْرَةً وَالْتفاتَة أَتَرَجَّى ❊ أَنْ تكُونِي حَلَلْتِ فِيمَا يَلِينِي» .

وذلك مثل الوهم والخيال وما جانس ذلك من الألفاظ والاقوال والأسماء المركّبة , [fol. 179] كقولهم «ما لا يبالى به» وأشباهه فى الدلالة ، وكذلك إنْ حرّكت النفس النزوعيّة الى الحال الطبيعيّة ـ وهي التى سمّيناها بالملائمة ، فإمّا أن لا تجد مادّة أو تجد مادّة ، غير أنّ قبول المادّة للصورة يحتاج الى زمان أطول من زمان ذلك النشاط ، فتكون الصورة إمّا أن لا تحصل فى المادّة أو تحصل منها جزء في هذه الحال ، تكون الصورة الروحانيّة نفسا فى هذه الحال وفى التى قبلها ، تشبه الصورة الروحانيّة الخاصّة للبرهان وبالجملة للقياس ، فانّ القياس لا يفعل أبدا ، بل انّما يفعل فى انسان مّا وقتاً مّا ، وفى انسان آخَر لا يفعل شيأ أصلا ، كما يعرض ذلك فى البرهان وفى سائر الأَقيسة ، وأكثر ما يوجد ذلك فى القياسات المؤلّفة عن المقبولات .

فصل

الصور الروحانيّة الخاصّة مع نسبتها للعامّة هي ـ كما قلنا ـ إمّا أن تكون مرّت بالحسّ المشترك أوّلا أو تكون استفادتها لا من الحسّ ، فلنخصّ أوّلا ـ على طريق الرسم ـ المفيدَ لها ، والمفيد للصُور الروحانيّة الخاصّة الافادة العامّة اربعة أصناف ، أشهرها كلّها الحواسّ ،

وأذًى عند السكون ، الكسل على ضدّ ذلك فانّه فى سكون لذّة وفى عمله أذًى ، فاذا كان الامر على ما تبيّن فى اللذّة والاذى فانّ النفس النزوعيّة تكون فى النشاط على حال خارجة عن طبعها ، وتفيدها تلك الحال الصور الروحانيّة كالجوع والظماء ، والكسل تكون النزوعيّة فيه بالحال الطبيعيّة ، فتكون الصور الروحانيّة امّا أن تفيدها تلك الحال ولا تمكن أن تحرّكها أصلا وتفيدها حالا حال أخرى ، فتكون عند ذلك جارخة عن الطبع ؛ فينفرّ عنها كحال الممتلئ شبعًا عند الطعام ، فلذلك متى حرّكت صورة روحانيّه قوّةً نزوعيّة فانّها — ان كان تحريكها لها متساويا لما يحتاج فى وخودها — حصلت تلك الصورة فى الجسم فى زمان متّصل ، وان كان أقلّ لم تحصل فى زمان متّصل ، وربّما انّما يحصل فى زمان متّصل جزء منها ، واحتاج وجودها الى أزمنة منفصلة ، وربّما انجزم ذلك فلا يكمل ، واحصاء ذلك سهل بأدنى تأمّلٍ . فَلْنُنَزِّلْ صورةً تُحرّك قوّةً نزوعيّة فى جسد صحيح ومادّةً تقبل تلك الصورة ، فلننزل تحرّكها فى زمان وجودها فى تلك الحال الملائمة مساويا للزمان الذى فيه يتمّ وجود تلك الصورة فى تلك المادّة حتّى يكون انقضاؤهما معا ، فعند ذلك تبقى تلك الصورة الروحانيّة لا عمل لها ، ولا هى نفس بالفعل ، ولا اسم لها عند العرب ، فلينُقَل اليها اسم أقرب الاشياء اليها ،

المتخيّلة ، فبهذه الصور يتحرّك الحيوان ـ انسانا كان أو بهيمة ـ ، فانّ كلّ واحد من هذه الصور اذا حضرت ـ وحضورها بالفعل أن تحصل متخيّلة ـ فعند ذلك تتّصل بالنزوعيّة ، فانْ لَأَمَتْها تحرّكت النزوعيّة ما دامت الملائمة ، فاذا انقضت تلك الملائمة لم تحرّكها ولا تحرّكت تلك الاعضاء ، وبقيت الصورة لا جَدَى لها فى ذلك الحيوان امّا فى وقت من الزمان وامّا فى غير ذلك الحيوان ، وبهذه الملائمة تصير النفس النزوعيّة متحرّكة بالقوّة ، وفى هذه الملائمة تتغيّر ، ويسمّى آخر أصناف تغيّرها ـ وهو فساد الملائمة ـ مَلَلاً وسآمَةً وما جانس ذلك من الاسماء ، وأمّا حركتها من لا ملائمة الى ملائمة ـ وهي تكون الملائمة ـ فلا آسم لها فى لسان العرب ، بل انّما توجد الاسماء عندهم بلسان العرب لفساد الملائمة ، وأمّا الصور الروحانيّة فليست متغيّرة ، اذ ليست منقسمة ، وأمّا النزوعيّة فليس مانع يمنع من انقسامها امّا بذاتها أوّلا وامّا ثانيا ، ولذلك يظنّ أنّها صورة الجسم ، وذلك أنّ الجسم هو الحارّ الغريزى ، وذلك موافق لِمَا يظهر حسّا من استحرار جسد الغاضب وحمرته ، وبرد جسد الخائف وصفرته ، وسرعة حركة الشاهى الشهوة الشديدة وقوّتها ، والحال التى تعرض عنها هاتان تسمّى عند العرب نشاطا ، وبُطْءُ حركة الضعيف وضعفه يسمّى كسلا ، والنشاط يتبعه ضرورة لذّة عند العمل

من الأسماء ، فظاهر أنّ هذا النوع من وجود القوّة الخياليّة ليس يحتاج الى الحسّ على أنّه فاعل لها ، بل يحتاج الى الحسّ فى وجود الاجسام القابلة لهذه الصورة الروحانيّة ، وتلخيص ذلك وتعديد أصنافه لا يحتاج اليه فيما نحن بسبيله ، ولهذا لا يمكن أن توجد خلوا من حسّ ، وقد يظنّ أنّها تحتاج الى صور الحسّ المشترك ، لأنّ هذه الصور انّما تكون أبداً مؤلفة من صور مرّت بالحسّ المشترك ومن قبل مرّت بالحواسّ ، وتلخيص كيف الأمر فى ذلك فى غير هذا الموضع ، لكن إنْ كان ذلك فليس على جهة واحدة ، وكيف كان ذلك فلا يمكن أن توجد خلوا من الحسّ ، لأنّها لو كانت خلوا لكانت فضلا لا يحتاج اليه ، وكان وجودها انّما هو لتحصل فى أجسام ولا يمكن ذلك دون الحسّ ، ولذلك يجب أن نفحص هل يمكن أن توجد صورة روحانيّة مخترعة مادّتها القريبة لم يمرّ نوعها بذلك الحسّ المشترك ، وأمّا جنسها البعيد فغير ممكن ، فانْ كان ذلك فالصورة الروحانيّة المخترعة لا تحتاج الى الحسّ فى وجودها ضرورة ، بل إنّما تفتقر الى الحسّ فى وجودها الجسمانى ، اذ لا يمكن أن توجد فى الجسم إلاّ بحسٍّ ، فيجب أن نفحص [fol. 178 v°] عن ذلك الفحص المستقصى ،

[5] فهذه على الاستقصاء المجمل أصناف الصور الروحانيّة

غير أنّها قد يُظَنّ بها أنّها قد يوجد مفردا فى بعض الحيوان ، كالذباب والدود ، وقد قلنا كيف ذلك فيما كتبناه فى النفس ، وأمّا الثانية فبيّن من أمرها أنها لا يمكن أن تنفرد عن هذه ، لأنّها انّما توجد بهذه ، والثالثة هي للحيوان الذى توجد له حركة محطلّة ، فأنّ التحصيل في الأمور الجسمانيّة إنما يكون بهذه ، ولا آسم لهذا الجنس فى لسان العرب ، فَلْنَدَعْ الحيوان المحصّل الكامل وهو الذى يربّى أولاده ، وبالجملة فكلّ حيوان يحبّ ويبغض ، فانّ هذا الانفعال كاللازم ، وهو أدنى منازلنا ، وقد يوجد لها مقولة أخرى أكمل من هذه ، وهي أيضا مشتركة للانسان والحيوان غير الناطق الذى له صنعة أو ما يجرى مجراها ، كالنحل والنمل والعنكبوت والانسان ، فهذه الحالة إمّا أن تحصل للحيوان بالطبع ، وذلك للحيوان غير الناطق كالنحل وما يجرى مجرى المهنة وهي الرضاع للانسان . ومنها ما لا يوجد بالطبع ، وهده إمّا باعتياد ، وذلك أيضا مشترك للانسان وبعض الحيوان غير الناطق كالزرزور — إنْ لم يُقَلْ على نَحْوَىْ الوجود اعتياد باشتراك الآسم — ، ومنها ما يحصل باستنباط ، وهذه تخصّ الانسان فقطّ ولا توجد لغيره ، وهذه إمّا أن تكون فكريّة كما يعرض ذلك كثيرا ويخصّ بآسم الاستنباط ، ومنها ما يوجد دفعة ويسمّى الالهام وما شاكل ذلك

والصنف الثاني القوّة التى تدرك هذه الصور الروحانيّة التى تسمّى الخيالات ، وهي المرتسمة في الحسّ المشترك ، على ما بيّن في غير هذا الموضع ، ويقال للقوّة المدركة لها متخيّلة ، وهذه الادراكات الحاصلة فى القوّة المتخيّلة ليس لها قوى مدركة لها على هذه الجهة ، فانّ هذه الجهة المُدْرَكُ فيها محرّك ، للمدري فانّ اللون يحُرّك البصر ، والصورة الروحانيّة الحاصلة فى البصر تُحرّك هذه القوّة ، وهذه القوى يُغْلطُ أشكالُ ألفاظها ، فانّ شكل لفظ المُدْرِك شكل اللفظ الذى يدلّ على المحَرِّك ، والمُدْرَك شكله فى لسان العرب شكل يدلّ على المنفعل ، والأمر بالعكس ، ولذلك كانت هذه كلّها أشخاصا ولم تكن كلّيات ، وليس فى الحيوان قوّة أخرى تُحرّكها الصور الحاصلة فى الحسّ المشترك ، فانّ قوّة التحريك تنقطع عندها ، ولا لها أيضا ــ إنْ وُجِدَتْ ــ جَدَى ، [fol. 178] فانّها لو وُجِدَتْ لكانت باطلا ، فانّ الصور التى تحصل فى الحواسّ بها نطلب ما كان موافقا لنا ونهرب عن الاجسام المفسدة لنا ، وبالصور الروحانيّة الحاصلة فى القوّة المتخيّلة ــ وهي الخيالات ــ بها نطلب الاجسام الغائبة عنّا وهي التى لا تحرّكها ، ونهرب أيضا عنها اذا كانت غير نافعة لنا ، والأجسام هي إمّا حاضرة لنا وإمّا غائبة عنّا .

[4] وهي مشتركة للحيوان ، أمّا الأولى فهي مشتركة للجميع ،

ولاق به وصف الاهىّ بسيط وهذه كلّها قد تكون للمتوحّد دون المدينة الكاملة ، ولا يكون بالرتبتين الأوليين جزء هذه المدينة ولا غايتها ولا فاعلها ولا حافظها ، وهذه الثالثة قد لا يكون بها جزء هذه المدينة ، بل تكون غايتها المقصودة اذ لا يمكن أن يكون حافظها ولا فاعلها وهو متوحّد .

[3] فقد تبيّن بهذا القول مرتبة الروحانيّة من الجسمانيّة وأنّها أشرف ، وسنبيّن فيما بعدُ مراتب أصناف الروحانيّة بعضها عند بعض ، ولْنَقُلْ الآن في الروحانيّة من حيث لها النسبة العامّة للصور الروحانيّة ، والعامّة اما أن تكون عامّة بذاتها ـ كالأنواع والاجناس ـ واما عامّة فبالعرض وكالصور الروحانيّة الخاصّة اذا كانت موجودة لكثير ، لا على أنّها صفة لمَا هي فيه ، فهي عامّة بنسبتها الى ما هي فيه ، كصورة اللمس المحسوسة وكسورة جبل أُحُد المتخيّلة عند من أبصره ، وهذه ـ من هذه الجهة ـ تُعرَفُ بالخيالات ، ويقال للقوّة المدركة لها متخيّلة ، فانّ القوى التى بها تُدرَكُ المُدرَكات ثلاثة أصناف : صنف الاول القوّة التى بها تُدرَك الصور الجسمانيّة ، وهو الحسّ ، وأجزاؤه صور للأجسام ، وهذه الاجسام التى لها مثل هذه القوى هي أعضاء لجسم طبيعيّ ، وهى الحوّاس الخمس ، والادراكات الحاصلة فيها هي صور روحانيّة ، وهي في أوّل مراتي الروحانيّة ،

روحانيّة ، وأنّها أسنى المراتب دون مرتبة الحكمة فقطّ ، وأنّ الطبع الفلسفيّ يجن ضرورة أن يكون من أوصافة هذا ، فانه انْ لم يكن هذا فيه كان جسمانيّا وكان فيلسوفا ممتزجا ، فهذا الطبع الفلسفيّ اذا كان مُزْمِعاً أن يكون على كماله الأخير فهو يفعل هذا الفعل ، ولذلك كلّ مَن يؤثر جسمانيّته على شئ من روحانيّته فليس يمكن أن يدرك الغاية القصوى ، فاذاً ولا جسمانىّ واحد سعيد وكلّ سعيد فهو روحانىّ صرف الا أنّه كما يجب على الروحانىّ أن يفعل بعض الافعال الجسمانيّة ـ لكن ليس لذاتها ـ ويفعل الافعال الروحانية لذاتها ، كذلك الفيلسوف يجب أن يفعل كثيرا من الافعال الروحانيّة ـ لكن لا لذاتها ـ ويفعل جميع الافعال العقليّة لذاتها ، وبالجسمانيّة هو الانسان موجود ، وبالروحانيّة هو أشرف ، وبالعقليّة هو الاهىّ فاضل ، فذو الحكمة [fol. 177 v°] ضرورة انسان فاضل الاهىّ ، وهو يأخذ من كلّ فعل أفضله ، ويشارك كلّ طبقة في أفضل أحواله الخاصّة بهم ، وينفرد عنهم بأفضل الافعال وأكرمها ، واذا بلغ الغاية القصوى ـ وذلك بأن يعقل العقول البسيطة الجوهريّة التى تُذْكَر فيما بعد الطبيعة وفي كتاب النفس وكتاب الحسّ والمحسوس ـ كان عند دلك واحد من تلك العقول ، وصدق عليه أنه الاهىّ فقطّ ، وارتفعت عنه اوصاف الخسّيّة الفانية وأوصاف الروحانيّة الرفيعة ،

يذكرهم في كبار الأُنفس ارسطوطالس حرموا أنفسهم ومدّتهم عند ما أيقنوا ان عدوّهم يغلبهم، ويشبه أن يكون هذا كلّه افراطا ، الاّ في بعض المواطن ، فانّ اتلاف الجسمانيّة دون الروحانيّة عن كِبْرِ نفس وعظم همّة ، وذلك مثل ما فعلته فاطمة أمّ الربيع وسائر بنى زياد عند ما لحق بها قيس بن زهير في تراميها عن بعيرها الذى كانت راكبة عليه فماتت ، وهذه الحال خاصّة في بعض الاحوال التى الموت فيها أفضل من الحياة ، واختيار الموت على الحياة فعل انسانىّ صواب ، وسنلخّص هذه الحال بعد هذا .

[2]ومن شرف الاشراف الكبار الأُنفس صنف درن هذا وهو الاكثر ، وهو من لا يحفل بصورتة الجسمانيّة عند الروحانيّة ، غير أنّه لا يتلفها ، امّا أنّ صورته الروحانيّة لا تضطرّه الى ذلك ، أو أنّ اضطرّته الى ذلك فآثر بقاء صورته الجسمانيّة ، وذلك عندنا فعله حاتم الطائىّ عند ما ذبح فرسه وقعد جائعا لم يطعم منه شيأ ولا طعم منه أهله وصبيّته يتضاغون جوعا ، ومثل ما يفعله اللصوص ، لكن أولائك انّما مقصدهم السياسة لاقامة الجسم ، فهم يبدلون أجسامهم لأجسامهم ، ويأثرون حالا جسمانيّة على حال أخرى جسمانيّة ، وهذا الصنف لا موضع للتوقّف عن الاعتراف بأنّ هذه الفعل شرف ورفعة كفعل الطائى وما جانسه ، وأنّ هذا الطبيعة كريمة سَنِيّة

مراتب الشريف من لا يحفل بصورته الجسمانيّة ولا يلتفت اليها ، لكن من لم يحفل بها أصلا قصر مدّ وجوده ، وكما أنّ ذلك خارج عن الطبع كذلك هذه ، [fol. 177] وهذا أيضا لا يوجد ، بل انما يوجد من يُتْلِفُ صورته الجسمانيّة في طاعة صورته الروحانيّة ، ولذلك يقول تأبّط شرًّا (طويل) :

«فَمَا خُطّنَا(1) امّا اسارٌ ومنّةٌ ✲ وامّا دمٌ والحرُّ بالقَتْلِ أجْدَرْ»

فرأى الموتَ أفْضَلَ مِنْ تَحمّلِ منّةِ العتْقِ ومن هاؤلاء من يقتل نفسه امّا في الحرب فكما يفعل المروانيّ في حرب عبيد الله بن علىّ بن العبّاس ، وهو القائل (متقارب) :

«ذُلّ الحياةِ وكُرْهُ المماتِ وكُلًّا أراهُ وَخيماً وبيلاً ✲

فَإنْ كانَ لا بُدَّ مِنْ ذا وذا فَسيراً الى المَوْتِ سيراً جَميلاً»

وكما فعلته الزبّا مع عمرو حين قالت : «بيدِي لا يا عمرو!» ، ومَلِكَة مصر مع اوغسطس المذكور حرّها فى التؤاريخ ، وكأقوام

---

(1) *Sic* en el ms.; pero creo preferible para el primer hemistiquio la lección variante del *Kitáb al-ágani* (XVIII, 215 nota 1) هُمَا خُطّتَا امَّا فداءٌ ومنّةٌ El segundo hemistiquio ofrece la pequeña variante وامّا دمٌ والقتلُ بالحرّ أجدرُ que no cambia el sentido.

الوجودات بالفناء الوجود الجسمانىّ ، وأليقها بالدوام فالوجودات العقليّة ، وأمّا الروحانيّة فهي طويلة البقاء بالاضافة الى العقليّة ، وبحقّ كان ذلك ، فانّها مركّبة من الطرفين : الجسمانىّ والمعقول ، ومن المعقول استفادت طول الوجود ودوام البقاء ، ومن الجسمانىّ استفادت تناهى البقاء ، وكلّ ما بقآؤه متناه فطوله كقصرة في نسبته الى الازليّة ، اذ لا نسبة اليها ، فطول البقاء المتناهى كقصرة ، لكن اذا كان الانسان يحبّ بالطبع بقاء عام زائد في عمره فأَحْرَى أن يكون محبوبا عنده أكثر وأعظم زيادة عشرات بل زيادة مئين بل زيادة ألوف أو أكثر . كما نجد دلك في كثير من ذوى المئين ، ونجد المئات في كثير من العلماء ، والألْف مثل الإسكندر من الملوك وكثر من الحكماء ، والالاف في مثل ابقراط وما جانسه .

فصل

[1] من الناس ــ كما قلناه قبلُ ــ مَنْ يراعى صورته الجسمانيّة فقطّ وهو الخسيس ، ومنهم من يعانى صورته الروحانيّة فقطّ فهو الرفيع والشريف ، فكما أخسّ الجسمانىّ من لا يحفل بصورته الروحانيّة عند صورته الجسمانيّة ولا يلتفت اليها ، كذلك أفضل

وصدق الظنّ وكثير من المهن والقوى التى الانسان مختصّ بها كالخطابة وقَوْد الجيوش والطبّ وتدبير المنزل وغير ذلك ، وأمّا الحكمة فانّها أكمل أحوال الروحانيّة الانسانيّة ، إلّا عند من لا يعلمها ، فانّها عند ذلك يجرى مجرى هذه ، وذلك مثل مرتبة العالِم عند الجمهور ، وهذا الكمال يوجد للعلم بالعرض وبالقصد الثانى وأمّا الذى للحكمة بالذات وعلي القصد الاول ، فليست أحوال لشئ بل هي كمالات بالاطلاق ، وأمّا الذى يستفاد بالاكل والشرب والدثار والمسكن والمركب وما جانس ذلك — اذا طُلِبَتْ لذواتها ونُصِبَتْ غايات — فأحوال للصور الجسمانيّة ، والذى يستفاد من أحوال هذه ومن أفعال الفضائل الشكليّة عخودة الرأى وصواب المشورة وما جانس ذلك — اذا طلبت لذواتها ونصبت غايات — فأحوال هذه للصور الروحانيّة ، وكذلك الصنائع الظنونيّة كلّها والصنائع البرهانيّة عند من لا يطلبها للغايات الذاتيّة لها ، وأمّا هذه الافعال الذكريّة والعلوم فهي كمالات بالاطلاق ، ولا تقال بتقييد ، وهي مختصّة بالانسان لا يشترك فيها غير الانسان .

[4] وهي إمّا أن تعطى الوجود الدائم أو تصل به ، وأمّا الصور الروحانيّة الخاصّة فانّما تفيد الوجود الذكريّ ، وأمّا الصور الجسمانيّة فانّها تفيد الوجود المشار إليه ، وهو أقصر الوجودات ، وأليق

وهذه الانواع التى توجد لها هذه الاخلاق الكريمة هي من أشرف الحيوان ، وأمّا ما لم يكن فضائل لأنّها يستعملها في كلّ وقت — سواء كان ذلك ينبغى أو لا — فلذلك ليست فضائل الّا باشتراك الاسم ، وقد تلخص كيف ذلك فى غير هذا الموضع ، وأمّا مَنْ غايته جسمانيّة فذلك والبهيمة سواء ، وهذه الكمالات بالجملة إمّا كمالات شكليّة أو كمالات فكريّة والكمالات الشكليّة يمكن في بعضها أن تشارك فيها البهائم ، والاحوال التى توجد للصور الروحانيّة — وهي فضائل شكليّة — يمكن أن تشترك فيها البهائم ، لكن لا توجد الّا لانواعها ، كالنجدة والحياء الموجودين للأسد ليس لأسد واحد ، لكن لكلّ أسد ، بل ان وُجِدَ لشخص أسد حتّى يوجد لصورته الروحانيّة الخاصّة شيء يخصّها من ذلك كالافراط مثلا ، لكن ذلك لصورته بالعرض ، وصور البهائم الروحانيّة انّما [توجد] بأحوال هي كمالات اذا أخذت عوضا من النوع ، فإنْ وُجِدَ لشيء منها حال فبالعرض ، ويوجد من هذه الاحوال المشتركة [flo. 176 v°] للصور الروحانيّة الانسانية فكلّها يخصّها ، لا لأنّها عوض من النوع بالعرض ،

[3] وأمّا الكمالات الفكريّة فهي أحوال خاصّة بالصور الروحانيّة الانسانيّة لا شركة لغيرها فيها ، وذلك كصواب الرأى وجودة المشورة

العلم المدنيّ ، والرؤية والبحث والاستدلال وبالجملة فالفكرة تستعمل في نيل كلّ واحد منها ، فانه إن لم تستعمل الفكرة كان ذلك فعلا بهيميّا ، ولا شركة للانسانيّة فيه من جهة من الجهات ، أكثر من أن الموضوع جسم خِلْقته خِلْقة انسان ، وأمّا من كان غرضه غرضا بهيميّا — سواء ينال بفكرة انسانيّة لم ينل — كان جَرْى انسانيّته وجَرْى البهيميّة واحد ، ولا فرق بين أن يوجد حينئذ خلقته خلقة انسان قد استبطن بهيمة أو يكون بهيمة مفردة ، وبيّنٌ أنّ ما له هذا بالفعل البهيميّ لا يلتئم منة مدينة ولا يكون جزء مدينة أصلا ، فهو انّما يوجد للمتوحّد ، وغايات المتوحّد كما قلناه ، فاذاً غاية البهيميّ إحدى الثلاث ، وهذه لا تكون للصورة الروحانيّة العامّة ، فانّ ذلك هو للعقل وذلك بالنظر ، فبيّن أنّها الثنتان وهي الروحانيّة الخاصّة والجسمانيّة .

[2] فأمّا الروحانيّة الخاصّة فقد توجد فى كثير من الحيوان أفعال تنال بها ، مثل الحياء للأسد والعجب للطاؤوس والمَلَق للكلب والكرم للديك والمكر للثعلب . إلّا أنّ هذه اذا كانت للبهائم كانت طبيعيّة للنوع ولم يختصّ بها شخص من ذلك النوع ، بل إن أدرك بصورة روحانيّة خاصّة شخص ذلك النوع يعطيه هذه الحال فشرفه بالنوع ، وأمّا لشخص مّا منه فلا يوجد ذلك إلّا للانسان خاصّة ،

فمتى تطاول السنّ به نفض وخمد أسرع من خمود نار أبوفليطس(1) , واماّ عن مثل ما يوجد فى هذا الوقت من أولاد المُرقّين وأولاد ذوى الاحساب ، وبيّن أنّهم يظهرون ذلك من غير أن يكونوا أهلا له ، وهذا ــ اذا اتّفق أن يكون يظنّ به الفضلة [fol. 176] ويتقبل في المدينة ــ كان أعظم أسباب الفساد فيها قوّةً ، أىّ مدينة كانت من المدن الاربع ، فانّ الاقاميّة لا يمكن ذلك فيها أصلا ، وأكثر ما يكون فى مدينة [blanco de una palabra]، ثمّ في المدينة الجماعيّة ، ثمّ التغلّب

فصل

[1] الغايات التى يتضمنها المتوحّد فهي ثلاث ، إمّا أن تكون لصورته الجسمانيّة أو لصورته الروحانيّة الخاصّة أو لصورته الروحانيّة العامّة ، فانّ الغايات التى له ــ وهي جزء مدينة آقاميّة ــ فقد تلخّصت في العلم المدنيّ ، وأمّا التى تنصّبها له في مدينة مدينة ــ من حيث هو جزء مدينة ــ فانّ من أفعاله فيها ما يليق بالمتوحّد فيكون إحدى هذه ، وأمّا أن يكون فى المدينة الفاضلة فقد تلخّص أمر المدينة جملة في

(1) Sic, por errónea transcripción de أراقليطوس "Heráclito".

الجدّ ، ويستحسن من الشباب المزْح والهزل ، لأنّه أوّل أفعال الرؤية ، اذ ذلك متوسّط بين اللعب والجدّ ، ومن الكهول البرّ والتودّد ، اذ ذلك هو الجدّ الذي في المزح والهزل ، ويستحسن من الشيخ جودة الرأي وجودة المشورة والحكمة والعقل وبالجملة فالفضائل النصقيّة فلذلك يكاد لا يوصف بالذكاء والذهن فانهما انّما يحتاجان لتحصيل الامور النطقيّة ، والشيخ اذا كان على الحال الطبيعيّ فقد حصل ذلك ، بل ذلك للشابّ ، وكذلك جودة الفكر للكهولة وحُسْن الرؤية ، فانّ الشيخ يجب أن يكون عنده بالفعل الغايات مفروغا منها ، وأمّا سنّ الهرم في الاوّليْن فهو منها بحال نظيرة للسنّين المتقدّمتيْن ، لأنّه فى الاوّليْن ليس انسانا بالاطلاق ، بل انسانا ينشأ ، وفى هذه السنّ انسان يبلى ، ولذلك يجب أن يوجد له الحكمة فقطّ ، وهذا هو اللائق به ، ولذلك يجعل سقراط صاحبَ هذا السنّ ـ اذا كان حكيما ـ فى جزلة السعداء ، وأمّا الذي يعنى بهذه الجزلة فتلخّصه في صناعة تدبير المدن ، وكدلك متى قُصد بعض هذه الاحوال فى السنّ المتقدّمة قبلها ـ لا سيمّا متى كان في السنّ البعيدة منها ـ مثل أن يوجد الوقار والبرّ والتودّد ـ وأبعد من ذلك ـ المشورة فى الصبيّ فانّ ذلك امّا عن نقص فى الطبع ـ مثل ما قد شوهد ذلك ـ

منهم فى سائر السِيَر للتعاون عـلى حفظ المنازل ، وذلك بيّن فى العرب والبربر ، وفى هذه السِيَر يقع العقوق فيوجد كثيرا ، وأمّا فى باقى الاسنان ـ كسنّ الـكهولة وسنّ الشيخ وسنّ الهرم ـ فانّ الصور الروحانيّة تختلف فيها كلّها ، وتلخيص ذلك سهل لمن تفرّغ في النظر فيه ، ولذلك متى كان ذو سنّ مّا ولا يفعل أفعال القوى المنسوبة لذلك السنّ فانّما هو فى السنّ الاولى لم ينفصل عنهـا ، فانّه إنْ نقصتْه القوى فذلك نقص في الطبع مثل المعتوهين ، وأمّا أن يوجد له القوى ولا يفعل عنها فذلك أيضا معتوه ، ولـكن دون ذلك الاوّل ، وأمّا أن يفعل عنها غير أنه يقصد الامور التى كان يقصدها فى السنّ الاول ويستخدم القوى المستجدّة فى تجويد أفعال تلك القوى فهو بهيميّ ، لا فرْق بينه وبين البهيمة ، غير أنه يفعل تلك البهيمة أكثر أو أجود بالرؤية ، وبيّن أن كلّ حال فى سنّ ما فهي توطئة لما بعدها وخادم لها ، فاذا فعل ذلك بعدُ صار التوطئة غاية والغاية كالتوطئة ، والرئيس مرؤوسا والمرؤوس رئيسا ، ولذلك يقول ارسطو فى المقالة الاولى من نيقوماخيا : فانّ النقص ليس من قِبَل السنّ اوها ، بل من قبل العادة والخُلق ، ولذلك يستقبح على الشيخ التصابى لتباعُد ما بين السِنّيْن اذ بينهما سنّ الـكهل ، ولذلك يستحسن من المحتكمين للعب اللعب بالسلاح ، لانّه مَحال

مخصورا ، ولا للقول فيه فى هذا النحو الذى بقصد مجرى ، وأمّا حاله من وقت يتحرّك الى ما يشتهيه الى وقت يوجد له فيه الرؤية فلا اسم له يخصّه فى لسان العرب متعاطى ، اللّهم الاّ أن يكون ذلك عند أهل العلم بغريب اللسان ، فلْننقلْ اليه اسم أقرب الاسنان اليه وهو اليَفَعَة ، وبيّن أنّه فى هذا الوقت من العمر حيوان فقطّ فانه انمّا يفعل عن النفس البهيميّة فقطّ ، وأمّا من لَدُنْ ينشأ فيه الرؤية فعند ذلك هو انسان بالاطلاق ومكيّف بنفسه ، ليس به ضرورة الى من يكفّله ، وأمّا فى السنين المتقدّمة فانّ السنّ الأولى فالصور الروحانيّة موجودة فيها بهذه الحال بالطبع لكلّ من يكتفل ابنه ، وأمّا السنّ الثانية فقد يوجد لبعضها أيضا بعض فى هذا الزمان كالدجاج والقبج ، فأمّا بما من المدّة فللانسان خاصّة ، اذ سنّ الحيوان غير الناطق لا تنقسم بالرؤية ، بل انمّا تنقسم بأحوال أُخَر ، وقد قيل كيف يكون ذلك فى كتاب أخبار الحيوان ، وذلك فى مقالات العشر من كتاب الحيوان ، فأمّا السنّ الثالثة فهي بالوضع ، ولذلك لم يلزم بعض الشرائع كفالة الاولاد فيها ، والحال الموجودة منها لصور الاولاد الروحانيّة فحال أُخْرَى ، ومحبّة أَحْرَى بها أن تكون بالوضع ، وللطبع الانسانىّ فيها مدخل ما ، وهذه تختلف بحسب السِيَر [fol. 175 v°] كسيرة الجماعيّة ، فانّ الاولاد فيها أحبّ

فصل

فاماّ الاحوال التى توجد للصور الروحانيّة الخاصّة ـ من حيث لها النسب العامّة ـ فانّا فيها اذا نقول قلنا فى الافعال الانسانيّة ، والروحانيّة الخاصة ـ من حيث لها النسب العامّة ـ هي امّا احساسات وامّا خيالات ، وبهذه الصور يتحرّك الحيوان حركاته الخاصّة به ، وقد تبيّن كيف ذلك فى مواضع شتّى ، ولذلك كلّ متحرّك من تلقائه حسّاس وكلّ حسّاس متحرّك من تلقائه وأمّا الاجرام المستديرة فليست متحرّكة من تلقائها الاّ على طريق النسبة اذ ليس لها أن تقف ، فانّ كلّ متحرّك من تلقائه يسكن من تلقائه ، وانّما تشرك تلك الأجرام والحيوان فى أنّها مؤلّفة من المحرّك والمتحرّك ، وتفترق بغير ذلك ، وقصدنا فيما نحن بسبيله الأمور التى تنسب الى الانسان ، والانسان له أحوال يشتمل عليها توجد له بحسبها أفعال قوى مّا ، وأحوال أُخَر توجدها أفعال قوى أُخَر ، وتتجدّد هذه الاحوال بأجزاء من العمر فالأوّل من تلك يوجد له فى سنّ الطفولة ، وذلك من وضعه الى أن يتحرّك بجملة جسده الى ما يشتهيه ، فانّه ما دام كذلك فانّما يفعل عن النفس الغاذية ، وأمّا ما يوجد له من الحركة والتغيّر فليس

فصل

وأمّا الطبيعيّة فمنها بالعرض وتجرى مجرى الضرورىّ الذىلا اختيار لذى الروحانيّة فيه مثل شرف الآباء ، ومنها ما بالذات ، فمنها المشتركة ومنها الانسانيّة وأمّا المستركة كحب الآباء للاولاد ، فانّهم يحبّون صور الاولاد الروحانيّة ، فانّ الأم والأب ــ سواء كان حيوانا غير ناطق أو انسانا ــ اذا غاب عنه ابنه غيبة لا يدرك بها الصورة التى عنده اطّرحه ، وانْ تشابه عليه غيره حتّى يدرك منه تلك الصورة أحبّه ، ولو أحبّ الجسمانيّة ما أمكن أن يحبّ غير ابنه ، وذلك بيّن فى الابلِ وعطفها على اللبْؤ الذى يتّخذه العزب لتدرّ عليه ، وهذه الصورة بها تمام أولاد الحيوان الكامل وما يجرى مجراه كالمرضعات [fol. 175] من الاولاد وكالبيض عند التحضين ، فهذه الاحوال التى للصور الروحانيّة هي للاولاد ما داموا لم يقدروا على الغذاء ، وأمّا اذا قدروا على الغذاء فما بعد ذلك هي انسانيّة فقطّ ، اللّهمّ الاّ ما يحكيه قوم عن الفرس أنّه لا يُثلج أمّه ، وأمّا سائر ما للقرابة فكلّها انسانىّ ، وأكثرها بالوضع والشريعة ، وقد قيل فى هذه الاحوال المقدار الكافى فى الخامسة من سياسة فلاطن .

أولائك واعتمدوا فيه على أنه رِبحٌ زائد على الغاية الذاتيّة الى سائر ما عُدِّدَ قبل هذا ، وهذه كلّها مواهب إلهيّة ، وعملهم ذلك كالاغتذاء بالموافق الذى يغتذى به الاصحّاء وانْ لم يعلم ذلك الصحيح أن ذلك يوافقه ، فيحصل الصحّة وهو لم يعتمدها ، الى سائر ما يحصل له من الابراح ، وكما أنّ الصحّة إنمـا تحصل للفاضل الشهوة ـ اعتمدها أو لم يعتمدها ـ كذلك هذه الروحانيّة المحضة الشريفة انّما تحصل للفاضل الخلق ـ سواء اعتمدها أو لم يعتمدها ـ ، وكما أن الشهوة انّما تـكون فاضلة اذا أرادت الافعال التى تفيد بالذات الصحّة ، كذلك الخلق الفاضل انّما يصير به روحانيّـا بأن يـكون عنه الفعل الذى تحصل له عنه بالذات هذه الروحانيّة ، وكلاّهما موهبة الهيّة يخصّ الله تعالى بها من يشآء من خلقه ، وليس للانسان فى ذلك حظّ ، فانّ المـال قد يرزقه الله الانسان على يَدَيْ انسان آخَر ، فيكون لذلك الانسان فى ذلك الفعل نصيب ، فلذلك يوصف الانسان بأنّه منعم بالمـال ، وكذلك سائر المواهب التى ليست الهيّة ، فأمّا المواهب الالهيّة فهي ما لا يمكن أن يكون الانسان سببا لها ، وهذه منها ، وهى وإنْ لم تكن أجلّها فليست بأخسّها ، بل هي متاخمة الجليلة ، وسنقول فى ترتيب هذه المواهب فى الشرف والخسّة فى القول فى الناطقة .

أن تقترن بغايتها الذاتيّة وتلزمها ، فهى غاية بالعرض ، وهذه شوقيّة أو تجرى مجرى الشوقيّة ، كمن يطلب بكمال الصورة الروحانيّة المتخيّلة أو التى فى الذاكرة الكرامة والسمعة ، اما ليكبّر بذلك أو لينال منها جزاءً من الخيرات الخارجة ، ومنهم من يفعل ذلك الفعل لا لشىء سوى أنّه خير وجميل ، فلذلك يفعله حيث يُعلَم وحيث لا يُعلَم ، بل الاحرى به أن يفعله أكثر ذلك حيث لا يُعلَم ، ويختصّ هذا الصنف بالتألّم ان ذكر له فعله [fol. 174 v°] ذلك أو مدح به ، وهذا الصنف لا يكون مَنّاناً ولا فَخُوراً ، بل ان اضطرّ الى ذكره فلا على جهة الفخر ، فلذلك قال صلى الله عليه وسلّم : «أنا سيّد ولد أدم» ، ولا فخر وانما كان اخبار نفسه بالصفة الموجودة له الذى لا يعتقد ، فمن يصف نفسه بالصفة الموجودة له فاخباره بذلك كاخباره بسائر صفاته الموجودة له الذى لا يعتقد ؛ فمن يصف نفسه بذلك أنّه يفخر كما يقول الانسان : «أنا اليَوْمَ صحيح» وما جانس ذلك ، وأمّا الشوقىّ فهو منّان فى الاكثر ويحبّ أن تُذْكَرَ له أفعاله الجميلة ، فالشوقىّ غياته الامر الخارج ، فان لم يَنَلْه ذهب عمله باطلا ، وأما الفاضل فتحصل له غاية لم يعتمدها ، وأكثر الناس لا يعلمونها فضلا . غير أن يعتمدونها ، ولا يعلم ذلك الا حكماء الطبائعيّين والحكماء بحكمة الاخلاق فقط ، ويحصل له ما أراده

ياروحانىّ قليلا جدّا والفعل الجسمانىّ عظيم جدّا ، وهذا الطبع ممّا لمدح به ، ولذلك قال الشاعر :

«أَبَوْا أَنْ يَفِرّوا وَالْقَنَا فِى نُحُورِهِمْ»

ثمّ قال :

«ولَوْ أَنَّهُمْ فَرّوا لَعَاشّوا أَعِزَّةً»

وهذا الصنف شأنه الازدراء بالافعال الجسمانيّة ، وشأنه الحمل على جسمه بالصبر على العُرْىِ والجوع وتكلّف الاعمال الشاقّة فى ذلك الفعل الذى شأنه أن تجمّل عنه صورته الروحانيّة وقد شوهد من هذا الصنف جماعة ، والتعلّم والتعليم والمثارة على العلوم داخلة فى هذا الصنف ، والصوفيّة ـ أمّا فى الحقيقة ـ فداخلة فى هذا الصنف ، وأمّا بحسب مقصودهم الذى يعتمدونه فداخل فى الروحانيّة العامّة التى هى كمال الناطقة ، وسنقول فى ذلك اذا انتهينا اليه ان شآء الله .

فصل

قد تقدّمنا ولخّصنا قبلُ أنّ جميع الافعال الروحانيّة هى امّا شوقيّة أو تجرى الشوقيّ ، وذلك أن يُطلَب بها الغاية التي شأنها

فصل

من الناس من تغلب عليه الجسمانيّة فقطّ وهاؤلاء هم أخسّ الناس ، ومنهم من تغلب عليه الروحانيّة اللطيفة جدّا ، ومنهم من يوجد فيه كلّ واحدة من هذه ، وهذه تختلف بالاكثر والاقلّ ، والصنفان الاوّلان قليلا الوجود ، إلّا الجسمانيّ أكثر ، وأمّا الطرف الآخر — وهو الروحانى الاكمل — فأقلّ وجودا ، وفى هذا الصنف يُعَدّ أُوَيْسُ القرنىّ وابراهيم بن أدهم ، وأمّا هرمس فانه الطرف الأقصى من هذا الصنف على ما يقوله ارسطو فى كتاب نيقوماخيا ، وهذا الصنف يختلف بالاقلّ والاكثر ، وذلك بأن يقترن به سائر تلك أو يكون عمله بأحدها أو ببعضها ، فلذلك يوجد فى هذا الصنف طرفان متقابلان ، لا يطلق على أحدهما الخسّة ، بل يقال بتقييد ، ويطلق على الآخَر الشرف فيقال منفردا دون تقييد ، فامّا الاخسّ فهو أن يفعل الفعل الذي بحقّ الصورة الروحانيّة ، غير أنّه لا يفعل ذلك الا عند ما لا يقطع به عن الافعال الجسمانيّة تصغير فيفعل ذلك , فهو خسيس بهذا الايثار شريف بما يحصل بصورته الروحانية ، والمقابل له هو الذى لا يفعل من الافعال الجسمانيّة الاّ ما لا يقطع به عن الافعال الروحانيّة ، فان قطع فيكون الفعل

لمن قصد السُمْعَة وفى الزَبُور : «من قصد السُمْعَة أمر الله تلك السمعة التى قصدها أن تصير حيّةً من نار» ، والأحاديث التى حُدّثَتْ عنه بخلق عقارب فيلدغ كلّ واحد منها صاحبه ثمّ ينْقيا سمومها فتُمْزَج باللعبة ويسقاها قاصد السمعة ، وكما يوجد فعْل فى هذه القوّة يختصّ بفاضل الذكر كذلك يوجد أيضا انفعال يختصّ به الفاضل فى ذلك ، فتبقى صورته الروحانيّة التى فى الذكر مدّةً أطول من تلك ويكون ذكره فيها أكثر ، وهذا ليس بفعل انسانىّ ، ولا يعتمد فيه صاحبه أكثر [fol. 174] من الصدق ، وذلك يكون فى غير ذى الذكر ، وانّما يكون ذلك ـ كما بيّنه ارسطو فى الثانيّة من الحسّ ـ باجتماع القوى الثلاث فيظهر لصاحبه الصدق , ولا يمكن أن يجتمع كلّهـا فيكذب ، واجتماعها ليس محدودا ولا يكاد الانسان يشعر بها ، ولذلك الحقّ كثير على الألْسُنِ تَرْدَادُه طويل بَقَاؤُه ، والذكر الكاذب بذلك بعينه سريع امْحَاؤُه قليل على الألْسُن تَرْدَادُه ، فأمّا كيف ذلك فسنقول فيه بعد هذا .

[9]فأمّا الافعال التى تحصّل الروحيّة العامّيّة وهى أكمل هذه الروحانيّات على الاطلاق ، وكأنّها التخوم بين هذه الممتزجة بالجسميّة ـ ان قيل لهذا الصنف امتزاج ـ وبين الروحانيّة المطلقة ، وهى كثيرة كالتعليم والاستنباط وما جانس ذلك ، فانّا نُرْجى القولَ فيها في آخر الكتاب

بالافعال التى عددت في القوى الخياليّة ، وأمّا بالتى في الحسّ المشترك فاما أنّ لا ينال بها أو ينال قليلا نزرا جدّا ، وأمّا جميع الافعال الجسمانيّة فكلّها ينال بها المذمّة ، ولكن ليس ينال بجميع تلك الافعال بذاتها اذ تلك الافعال تنال بها الصورة التى في القوّة الخياليّة ، وانمّا ينال بها ما في الذاكرة بأن يقترن اليها شئ آخر ، وذلك امّا أن يكون سِيَر الامّة حفظ الاقاويل الموزونة فيصف الشاعر ذلك ويتداوله الناس ، وذلك مثل مــا فعل المحلبىّ بالأعشى الشاعر ، وامّا أن يكون الفاعل ، غريبا معجبا فيتداوله الناس لاعجابه ، وبالجملة بأن يقرن به انفعال عند ذكره ، فيستظرف الناسُ من ذلك الخبر به فيتوارثه الاعقاب ، ومثله ما يكون باتقان أفعال المُتْقِن ، كمصانع وكبار ايوان المدائن وأصنام الخالديّات ، وفي هذا الصنف يدخل أكثر التؤاليف والاشعار والخُطَب ، وأمّا ما يقصد به الشاعر فلا مَدْخَل له في العمل الفاضل ، وانّما هو شوقيّ أو يحرى مجرى الشوقيّ ، وأمّا الامر الغريب والمُعْجِب نوعه أو قدره أو مأتاه فقد يصنعه الافاضل لا لينالوا به الذكر بل لأجل كمال العمل ولمّا كان شائعا عند كبار الانفس وعند المستأهلين لتدبير المدن وكان كثيرا صار بهاؤلاء في التدبير لذلك خافية من الوعيد ، مثل ما جاء فــى أفعالِ النقائص كالربِاء وكالافعال الجسمانيّة ، فلذلك ما جاء فى الحديث

يُعْرَف باسم الجنس ، وهو العمل الفاضل وعلى طريق الفضيلة ، وهاؤلاءَ هم الذين أَجْرهم على الله ، وفي هذه الاصناف جاءَ الحديث الصحيح : «من كانت هجرته الى الله فهجرته الى الله ، ومن كانت هجرته لدُنْيَا يصيبها أو آمرأة ينكحها فهجرته لما هاجر اليه» وبلجملة فالأجر على ما جاءَ في صحيح الحديث : «الأعمال بالنيّات ، ولكلّ آمرئٍ ما نوى» .

[8] ومنها الافعال التى ينال بها كمال الصورة التى فى الذكر ، وهذه مؤثرة لذاتها عند أكثر الناس ، حتى أنّ أكثرهم يظنّ أنّها السعادة ، لا سيّما متى ازدوجت مع تلك وكانت صادقة ، والعرب ترى في الذكر خاصّة ما لا يراه كثير من الأمم ، ولذلك قال الشاعر (طويل) :

«أماويّ إنّ ٱلْمَالَ غَادٍ وَرَائحٌ ✲ وَيَبْقَى مِنَ ٱلْمَالِ ٱلْأَحَادِيثُ وَٱلذِّكْرُ»

ويرون أن الذكر هو بقاءُ المذكور ، ولذلك يقول الشاعر (بسيط):

«ذِكْرُ ٱلْفَتَى عُمْرُهُ ٱلثَّانى»

ولذلك قالت بنت هرم بن سنان لآبنة زهير الشاعر : «أعطيناكم مـا يبلى وأعطيتمونا مـا يبقى» والاخبار والاشعار في ذلك كثيرة جدّا ذائعة ، وهذه الافعال هي في بعض السِيَر أخفى وفـي بعضها أكثر ، وهي تنال أكثر ذلك وأتمّ

ومنها ما يقصد به الكمال فقطّ ، وإنْ عرض فيه بعض هذه فبالعرض ، وهي الفضائل الفكريّة وهي العلوم ، والعقل الذى يذكره ارسطو في السادسة وما جانس هذه ـ كصواب المشورة وجودة الاستنباط ـ وبعض الصنائع داخلة فى هذه ، وسنلخّصها بعد هذه ، وفضائل الشكليّة ـ كالسخاء والنجدة والالف وحُسْن المعاشرة والرفق والتودّد والأمانة ـ والفضائل المظنونة ـ كاليسار وافراط الغيرة والأَنَفَة ـ ، ويدخل فى هذه سائر ما ذكرناه فى الصنف الاوّل ، وهذه قد يقصد فيها أن تُوَلِّدَ فى النفس خشوعاً فتعقبه الكرامة وسائر الخيرات الخارجة وقد لا يقصد فيها شئ أصلا ، سوى أن الانسان يهوى أن يفعل هذه الافعال ، فيحصل عنها كمال صورته الروحانيّة ، وأمّا أن يقصد بها ما عدا الصورة الروحِانيّة فانّما يفعل هذه الافعال حيث يعلم بها أو يظنّ أنّه يعلم ذلك ، وما كان العلم بها أكثر كان فعله لها أقوى وأتمّ ، وحيث لا يظنّ أنّه يعلم فانه لا يفعلها ، فإنْ فعل شيأ منها فبعسر أو غفلة ، وما كان من هذه صادقا فلا اسم له ، وما كان من هذه بالعرض أو كاذبا يسمّى الرِئَاء ، وبالجملة فانّما يقصد منه صاحبه الانفعال ، ومن يفعل هذه لاجل الانفعال فعمله شوقىّ انْ طلب منه الكرامة [fol. 173] أو غيرها ، أو يجرى مجرى الشوقى إنْ طلب منه الخشوع ، وان يظنّ به الكمال فأمّا الاوّل فلا اسم له ، لكن

عليه الافعال التى للصورة الروحانيّة ، فانّها قد تغلب في بعض الناس حتّى يستيقظوا جزء الدثار الخسيس ممّا يلى أجسامهم ويبرّزون للناس جزء الدثار الاحسن ، حتى أنّ بعضهم تباين فى ذلك ، وذلك موجود كثيرا فى هذا الزمن الذى كتبنا فيه هذا القول . وكان فى هذه البلاد فى سيرة ملوك الطوائف أكثر ، وهاؤلاء يُعرَفون بالمتجمّلين ، وتلقب هذه السيرة بالتجمّل ، فلذلك يقال أن التجمّل يذهب بالمال ، ويتوسّلون به فى حوائجهم عند أكابرهم ويتمدّحون ويمدحون بها ، وأمّا الاولى فانها مذمّة ومندمة ، وأكثر الناس في هذه السيرة يهواها فى سرّه ويهرب عنها ويذمّها فى جهره .

[7] والثانى منها التى بحقّ الصورة الروحانيّة الذى فى التخيّل ، وهذه أصناف : منها ما يقصد بها نوع ما من الانفعال كلباس السلاح فى غير الحرب وكالعبوس وسائر الهيآت النفسانيّة ، وفى هذا يدخل ما يضعه الملوك عند ما يدخل اليهم العامّة والغرباء عنهم كالرسل من اتّخاذ الآلات التى يهول منظرها وكلباسهم السلاح فى مجالسهم ، الى سائر ما نجده مكتوبا فى التواريخ عن ملوك الامم ، ومنها ما يقصد به الالتذاذ كالتبسّم والتودّد والبرّ ، والهزل داخل فى هذه الصنف وكثير من الملابس والمساكن والهيآت الذى تعجب منه ، وفى هذا الصنف يعدّ حُسنُ الحديث وحفظ الاخبار والامثال والاشعار ،

وهاؤلاء ــ كما قلنا ــ قليل ، لكنهم موجودون ، بل انما يوجد كثيرا مَن عليه هذه الطبيعة ، وهاؤلاء يختلفون بالاقلّ والأكثر .

[6]وانما أن تكون الافعال بحقّ الصور الروحانيّة ، وهذه أصناف : الاول منها ما هو بحقّ الصور الروحانيّة التى فى الحسّ المشترك ، وهذه الطائفة كثيرا ما تصحب الاولى ، لكنّها هذه هى أشرف وتلك هي أخسّ ، وهذه الافعال هي امّا مكتسبة وامّا طبيعيّة ، أمّا المكتسبة فهي أحوال فى تلك ، وأسرّها كلّها الملابس ، فانّ الدثار للأُولى وألوان الدّثار لهذه ، لأنّها تبقى الصورّ الروحانيّة فى الحسّ المشترك ، كما أدركها مقترنة فى اللباس والامور المدركة معه فى آنٍ واحدٍ ، سواء كانت فيه أو خارجة عنه ، وفى هذه تدخل أحوال المساكن وهيآت وضع المآكل والمشرب وآلاتهما ، وكثيرا من الناس تزدوج فيه هاتان ، وذم هاؤلاء أقلّ ، وقد يوجد آراء [fol. 173] غير مكتوبة تحمد هذه وتراها نُبْلاً ، وهذه يجلّ قدرها في بعض السِيَر وفي بعضها تخسّ ، وقليل ما يوجد له هاتان مفردّتان ، لكنّه أكثر من الاوّل ، وانّما عُدَّتْ هذه نُبْلا لموقع الصورة الروحانيّة فيها ، وعلى أمثال هاؤلاء خاصّة تنقرض الدُوَل فى الاكثر ، وأما شرف الاحساب فلا ينقرض على هاؤلاء ، لانّ من له هذه الطبيعة قد يرى ذلك بعض الناس شرفا لعفّته ، لا سيّما متى كان الأغلب

مثل الفائق فى أصناف المطاعم والروائح وبالجملة فما كان المطلوب منه الالتذاذ فقطّ ـ فهو جسمانيّ محض ، وفي هذه يدخل السكر ولعب الشطرنج والصيد للالتذاذ ، ومن جعل هذه وَكْدَه فهو جسمانىّ محض ، وهذا الصنف قليل فى الناس ، ومثل هذا ليس لصورة الروحانيّة عنده قدر ولا يشعر بهـا ، وذلك لافراط جسمانيّته ، وهذا الصنف انما يوجد أكثر ذلك فى أعقاب ذوى الاحساب ، وعلى أمثال هاؤلاء ينقطع ثبوت شرف الانسان ، ولذلك انما سَفُلَ الدُوَل عن أجناس للامم على أيدى هاؤلاء ، والسبب فى ذلك يقدر الانسان أن يأتى به اذا تأمله من قِبَل نفسه ، وليس هذا الموضع لاتقانه ، وجميع الآراء المكتوبة والرائقة مُطْبقة على دمر أمثال هاؤلاء من الناس ، وفى أمثالهم يقول الشاعر (رمل) :

«شبت يا هذا وما تترك ، أخلاق الغلام»

وهاؤلاء هم الذين أخلدوا الى الارض ، وفيهم قوله عزّ اسمه : «كالذى أتيناه آياتنا فانسلخ منها فأتبعه الشيطان فكان من الغاوين ولو شئنا لرفعناه بها ولكنه أخلد الى الارض وأتبع هواه» ، ومن شان هاؤلاء أن لا ينالوا بما يفوتهم من الافعال التى للصور الروحانيّة أصلا ، ومتى عُرِضَت عليه لم يعرِّج عليها ولا اشتاق اليها ، فسواء عذله وتركه ، ومثله كمثل الكلب ان تحمل عليه يلهث أو تتركه يلهث

[3] وأيضا فان الصورة الروحانيّة لها في موضوعاتها مراتب ي بها اكثر روحانيّة وأقلّ روحانيّة ، فالصور التى فى الحسّ المشترك هي أقلّ المراتب الروحانيّة ، وهي أقرب الروحانيّة الى الجسمانيّة ، ولذلك يعبر عنها بالصنم فيقال بأن الحسّ المشترك فيه ضنم المحسوس ، ثمّ الصورة التى فى الخيالية وهي أكثر روحانيا وأقلّ جسمانيّة ، ولهذه يُنْسَب وجود الفضائل [fol. 172 v°] النفسانيّة ، ثمّ التى فى القوّة الذاكرة وهي أقصى مراتب الصوَّر الروحانيّة الخاصّة .

[4] وكلّ واحد من هذه فهو للانسان محبوب بالطبع ، وقلّ ما يوجد إنسان خلوا من إيثار واحدة من هذه الروحانيّة ، وأفعال الانسان كلّها ـ اذا كان جزء مدينة ـ فغايته المدينة ، وذلك انمـا يكون في المدينة الفاضلة فقطّ ، واما في سائر المدن الاربع وما يركب منها فان كل واحد من أهل هذه المدن ينصبه كلّ واحد من هذه غاية ويؤثر ملذاتها ، فاذاً التوطئات فى المدينة الفاضلة غايات فى غيرها .

[5] والافعال الانسانيّة اما أن تكون الغاية بها وجود الصورة الجسمانيّة فقط ـ وذلك مثل الاكل والشرب والدثار والمسكن ـ فما كان من هذه ضروريّا فهو مشترك ، وما كان أزيد من الضروريّ

وهو أن يرى انسان لصًّا فيحدث فى النفس مخافة ، وهذا يحدث فى النفس أثرا ، لكنه بأثر عامّ كذلك كلّ لصّ ، فتكون هذه أيضا تتنزل بدلا من النوع ، وهذه لا يؤثر عنها الإخبار ولا فائدة فيها الا بالعرض كما قلناه ،

[2]ومنها ما له حال ، وهذه أصناف : منها ما حاله طبيعية ، مثل الولد والوالد وبالجملة فذو الرحم ، فانه عند ذوى رحمة ذو صورة روحانية ويقع عنه حديث ، ومنها ما حاله أيضا حال طبيعية، إما حال نقص أو حال كمال ، فأما حال النقص ، كالتشوهات والامراض ، فليس ما له حال نقص ما لا حال له ، كما يقال للردئ الصوت أنه لا صوت له ، وأما حال الكمال كما في الاحوال الجسمانية والنفسانية ، وذلك مثل حسن الصورة واعتدال الاعضاء ، والنفسانية كالفضائل كلّها ، وبالجملة فهي إما فضائل جسمانية أو فضائل نفسانية أو فضائل فكرية أو نقائص هذه ، اذ كانت الانسان بالطبع ولم تكن بالاكتساب ، ومنها صنف آخر وهى الامور المكتسبة ، وهذه أصناف إما صنائع وإما قوى وإما أخلاق وإما قوى فكرية وإما أفعالها ، ومنها صنف آخر ، مثل النسب وينقسم الى وخشته ، ولكلّ واحد من هذه جدى أو ضرر لذى الصورة ، وسنفصل ذلك كلّه اذا وصلنا الى القول فيه .

من الاخر والفعل الذى هو كالمبدأ فهو باختيار ، والثانى فليس للاختيار فيه حظّ ، فلذلك يدخل في الاختيار ما منه اختياريّ ، والثاني فانما تنظر فيه صنائع أُخَر .

فصل

[1] الصور الروحانية منها ما له حال ومنها ما لا حال له ، فالذي لا حال له في النفس فهي الصور الروحانية ، اما اذا حصلت مجردة وكانت من الانواع الموجودة كثيرا كالانسان ، فانّه اذا رأى انسانا ما وحصلت روحانيته فى النفس لم يكن لتلك الروحانية زينة ولا أثّرت في النفس أثرا ، فان خطرت على البال وذُكِرَت فبالعرض ، فذلك مثل أن يلْقَى انسانا على المجرى الطبيعيّ في خلقته وعلى المجرى المعتاد فى زيه ، فتلك الصور الروحانية الحاصلة عنه لا تخطر بالبال الّا بالعرض ، وذلك عند ما يخطر بالبال الطريق فيخطر جزء الجملة ، فذلك بالعرض ، واما أن يرى الانسان صورة شخص من نوع لم يعهده ، مثل أن يرى أهل البلاد الشمالية للقبل ، فتلك الزينة لتلك الروحانية انما هى للنوع لا للروحانية ، (وهى) عند ذلك تكون عند الانسان عوض النوع ، ومن هذه صنف آخر ،

ولما كانت الافعال الانسانية هى الاختيارية كان كلّ فعل من أفعال هذه القوى يمكن أن يكون للناطقة فيه مدخل ، والنظام والترتيب فى أفعال الإنسان انّما هو من أجل الناطقة ، وهما للناطقة من أجل الغاية التى جرت العادة أن يقال لها العاقبة .

فصل

[1]الافعال الانسانية منها ما يكون كل جزء منها باختيار ، ولذلك يمكن للانسان أن يقف حيث يشاء من ذلك الفعل ، كالحياكة والسكافة وما شاكل هذه الصنائع ، ومنها ما للاختيار أكثر أجزائها ، غير أن الغاية فيها لشىء آخر ، وما يشاركه فيه قوّة ليست ناطقة كالملاحة [172 vol·] والفلاحة ، ومنها ما يوجد للانسان بدؤه ، فاذا فعل ما له أن يفعل تولّى الفعل محرّك آخر الى تمام الفعل ، كالايلاد ، فانّه اذا ألقى الانسان المنى فى الرحم لم يكن عن اختياره كون الجنين ولا من أمره شىء ، فأما الصنف الاوّل فيختص باسم الجنس فلذلك يقال لها صنائع ومهن ، وأما الصنف الثانى الذى تحته الفلاحة والملاحة فيقال لها القوى ، وقد لُخِصَت هذه فى العلم المدني ، وأما الصنف الثالث من الافعال فهو مؤلف من فعلين ينفصل أحدهما

بعد هذا ، ولذلك قد يعدّها قوم فى الافعال الاختيارية وقوم في الافعال التى لا اختيار فيها ، وأما الثالثة فأفعالها أيضا شبيه بهذه ، وهي لنا أيضا باضطرار اذ كانت انفعالات ، الا أن منها ما هو أدخل فى باب الاختيار ـ كالبصر ـ ، ومنها ما هو أقرب الى الاضطرار ـ وهو اللمس ـ الا أنّها كلّها قد تمكّنّا ـ اذا شئنا ـ أن لا ننفعل منها كالهرب من الحرّ والتدثّر من البرد وأمثالها ، وأمّا القوة الثانية فلها أفعال وانفعال ، فأما الانفعالات الحاصلة عنها فمجراها كمجرى الحسّ ، وأمّا الافعال الكائنه عنها فهي اختيارية ، اذ كانت انسانية ، وأما اذا كانت بهيميّة فهي باضطرار كما قلناه فى الاقاويل التى قلناها فى شرح السابعة من السماع ، وأما القوة الاولى فان التصديق والتصور فيها باضطرار ولو كانا باختيار لما صدّقنا يسوءنا بما وما احتاج المتنبى أن يقول : «فزعت منه بآمالى الى الكذب»(1) ، والافعال الكائنة عنه باختيار صرفا وكلّ قوّة من القوى الاربع أو مجموعها للناطقة فيه مدخل وللاختيار فيه مدخل ،

طَوَى ٱلْجَزِيرَةَ حَتَّى جَآئَنِى خَبَرٌ ☼ فَزِعْتُ فِيهِ بِآمَالِى إِلَي ٱلْكَذِبِ (1)

Es el 2.º hemistiquio del 6.º verso de la elegía de Mutanabbí (metro basít) a la muerte de la hermana de Sayf al-Dawla, escrita en Kúfa, año 352. h. Cfr. ed. Yázichí, *al-ᶜArf al-tayyib fí sarh diwán Abí-l-Tayyib* (Bayrút, 1305 h.) p. 461:

المتخيّلة ، والثالث الصنم الحاصل فى الحسّ المشترك . فالصورة منها خاصّة ومنها عامة : والعامّة هى المعقولات الكلّية ، والخاصّة منها روحانيّة ومنها جسمانيّة .

[3]وكلّ انسان ـ على ما تقدّم ـ فله أجناس من القوى : أولّها القوّة الفكريّة ، والثانية القوى الروحانيّة الثلاث ، والثالثة القوة الحسّاسة ، والرابعة القوة المولّدة ، والخامسة القوّة الغاذية وما يعد معها والسادسة القوّة الاسطقسيّة ، فأمّا ما له عن السادسة والخامسة فلا نسبة الى الحيوان أصلاً ، ولذلك يسمّيها قوم الطبيعة ويسمّون الخامسة طبيعة ، فاما أفعال القوة السادسة فهي بالاضطرار صرفا ولا شركة بينها وبين أفعال الاختيار ، فأمّا أفعال القوة الخامسة فهي أيضا لا باختيار أصلا ولا باضطرار صرفا ، وتنفصل من الاضطرارية بأن المحرك في الجسم ، وانما تحتاج الى المتحرك ـ وهي المادة التى هي الغذاء ـ وبالجملة فان المتحرك مثل اندمال الجرح وما شاكله وأما الرابعة فهي أيضا مثل أفعال القوة الخامسة ، غير أنها أقرب الى الاختيار ، وذلك أن الغذاء ضروريّ فى قوام الجسد ، وأمّا القاء المني فى أُنثى تولده فليس بضروريّ ولا تقود اليه الشهوة ضرورة ، وذلك بيّن بنفسه ، فالاختيار اذا أدى اليها وهو إلقاء البذر فى أنثى تولده فهذا فعل اختياريّ ، وسنقول فى الافعال وكيف هي

فصل

[1]ولأنّا نريد أن يكون ما نقوله مستعملا يقتصر على ما يلتئم به ذلك ، دون أن نُرْدِفَه بما تحرّك النفس اليه ، فلذلك رأينا أن نستعمل فى هذا الفصل ـ مضافا الى الأقاويل التى تدلّ على ما يلتئم به التدبير للمتوحّد من الاقاويل البلاغيّة ـ الصنفَ الذى يُعرَف بالاقاويل الانفعاليّة ، لكن اذا تصوّرت المعانى التى منها يلتئم التدبير لم تتصوّر سادجة فقطّ ، بل تصوّرت بخيال يخصّ النفس البهيميّة لتتشوّق كمال ذلك فَتَذْعَنُ له وتتحرّك عمّا يقتضيه القول ، وذلك كما يعرض فى جميع الصنائع كالكتابة ، فانّ القول الذى يشتمل عليها تتقوّم به الكتابة فى النفس ، وأمّا انفاذ أفعال الكتابة واعتماد انفاذ أفعالها فالمحرّك اليها أشياء أُخر تخصّ النفس البهيميّة .

[2]فنقول : كلّ جسم كائن فاسد فلصورته ثلاث مراتب فى الوجود : أولها الروحانيّة العامّة [fol. 171 v°] ـ وهى الصورة العقلية وهى النوع ـ ، والثانية الصورة الروحانيّة الخاصّة ، والثالثة الصورة الجسمانية ، فأمّا الروحانيّة الخاصّة فلها ثلاث مراتب : أوّلها معناها الموجود فى القوّة الذاكرة ، والثانية الرسم الموجود فى القوّة

الله عنه! ـ فى الحزم ، فاذا تعقّب ذلك كلّه ظهر أنّ الامر بخلاف ما ظنّوا ، وسنبيّن ذلك فيما بعد هذا .

[9] وأما وجود المحمولات للصور الروحانيّة بالذات فانّ شرائط ما بالذات للصور الروحانيّة بالاطلاق فهى المعقولات ، وقد تلخّص ذلك فى كتاب البرهان ، وأما فى الصور الروحانيّة الخاصّة فانّما هو أن يكون ذلك موجودا للصور الجسمانيّة كيف كان وجوده ، ولسنا نحتاج فى ذلك الى اشتراط أن يكون قوام أحدهما بالآخر ، حسب ما اشترط فيها بالذات فى الصور العقليّة ، بل انما نحتاج الى ما ذكرناه فقطّ ، وهو أن يكون موجودا للصور الجسمانيّة ، لأنّ هذه الصور الروحانيّة خاصّة كما قلناه قبل ، ويكون بالعرض اذا لم يكن فى الصور الجسمانيّة ، كما يعرض ذلك فى الاصباغ ، وكما يعرض ذلك عند غلط الحواسّ وسائر الاصناف التى عددناها قبل ، وقد يكون من غلط القوّة الفكريّة ، وتشترك فى هذه الصورة الروحانيّة الخاصّة مع المعقولات ، مثل أن يقترن وجودان فى آنٍ ، فيظنّ أن أحدهما الآخر .

الجبال تجرى ، ومن هذه فأتمّ أصناف المُشَعْبذين ، وأمّا فيما ليس يُحَسّ سواء كان من شأنه أن يحِسّ غير أنّه غائب ، إما لأنّه قد فسد الجوهر [fol. 171] ذو الصورة الروحانيّة ، وإنْ كان حاضرا فيكون غائبا عن الحسّ ، وهذا إنّما هو أكثر فيما يتطاول زمان عدمه ، فله أسباب أُخَر إحصاؤها ليس بعسر ، غير أنّ إحصاءَها فيما نحن بسبيله فضل ، اذ ليس نقصد احصاء أصناف التدبير ، بل انّما نقصد التدبير الصادق ، لأنّه أفضل التدبير ، ولأنّه قد يمكن أن ينال المتوحّد الصعادة الذاتيّة به ، فأمّا استعمال الكذب فانّه انما يدخل فى انالة السعادة أهل المدن ، ولكن لا بكذب البحث ، بل بكذب الألغاز ، وهذا كلّه قد يستقصى فى العلم المدنىّ ، ونحن انما نقصد فيما نحن بسبيله تدبير المتوحّد ، ومن الصور الروحانيّة الكاذبة يكون الرِئَاءُ والمكر وقوى أُخَر ، شبيهة به ، وهذه وأصنافها يعظم موقعها فى السِيَر الموجودة ، حتّى يُظَنّ بالعارف بها الحكمة ، ويظنّ أنّها هى الحكمة ، ويرى الجمهود فيها وكثير من خواصّ أمثال هذه المدن أنّها التعقّل الذى تذكّره ارسطو فى السادسة ، فاذا سمعوا ما شرطه فى التعقّل من كون المتعقّل فاضلا نَبَتْ أذهانهم عن ذلك ، فكثير منهم يرى أن ذلك رعونة ونقصا فى الادراك وضرب من البلادة ، فلذلك تفضّل قوم معاوية على علىّ بن أبى طالب ــ رضى

النظريّة ، ولا هذه بل والصنائع الظنونيّة كالنحو وما جانسه .

[7] فبهذه الوجوه يقع اليقين فى محمولات الصور الروحانيّة بالذات ، وقد يقع بالعرض من الاخبار ومؤاثرها ، الّا أنّ ذلك انمّا يكون من اجتماع ما للقوّة الفكريّة مع القوّة الذاكرة ، ولذلك اذا لم يتّحد معها الحسّ لم يحضر صورة الشئ كما هو فى الوجود ، مثال ذلك أن فى مصر النيل ، فبهذا قد وقع اليقين ، غير أنّ صورة مصر الروحانيّة ووضع النيل منها فى الحسّ المشترك عند من لم يشاهده كما هو وجوده فلا ، لأنّ الحسّ المشترك لم يجتمع مع القوّتين ، فإنْ اتّفق اجتماعها عند إنسان صار عنده مدينة الفسطاط ووضع النيل منها كما هو فى الوجود وشاهد الصور الروحانيّة كما هى فى وجودها ، وأمّا صور الاشياء الروحانيّة الحاصلة عن الذكر ــ وهى التى تأخذها القوى عنه ــ فكلّها وكلّ محمولاتها مظنونة ، الّا ما اتّفق أن يقع بها اليقين بالوجه الذى ذكرناه وهو بالعرض .

[8] وأما الصور الروحانيّة الكاذبة فيقع عن وجوه كثيرة ، منها فى المحسوسات الخاصّة أن يكون بالعرض ، مثل أن يكون الانسان فى دخان الصنوبر زمانا طويلا فيسوّد وجهه فيُظَنّ أنّ لونه أسود ، وكذلك فى الاصوات وسائر المحسوسات ، فأمّا فى المحسوسات المشتركة فمن ذلك أغاليط الحواسّ ، مثل ما يرى المتحرّك فى البحر أن

الرحانيّة كأنّها محسوسة ، لأنّها عند اجتماعها يكون الصدق ضرورة ويشاهد العجب من فعلها ، وهذا هو الذى ظنّه الصوفيّون غاية قُصْوَى الانسان ، ولذلك يقولون فى دعائهم : « جمعك الله وعينّ الجمع » ، لأنّهم بقصورهم عن الصور الروحانيّة المحضة قامت عندهم هذه الصورة الروحانيّة مقام تلك ، ولمّا كانت هذه تكذب عند افتراقها وشعروا بصدقها عند اجتماعها دائما ظنّوا اجتماعها هى السعادة القصوى ، ولمّا كانت عند اجتماعها تحضر لمن أجمعت له صور غريبة ومحسوسات بالقوّة هائلة المنظر وأنفس أحسن كُرامة في الوجود ظنّوا أن الغاية إدراك هذه ، ولذلك يقول الغزّالىّ أنّه أدرك مدركات روحانيّة وشهد الجواهر الروحانيّة وعرّض تعظّم ما شاهد بقول الشاعر : «وكان ما كان فما لست أذكره» ، ولذلك زعم الصوفيّة أنّ إدراك السعادة القصوى قد يكون بلا تعلّم بل بالتفرّغ وبأن لا يخلوا طرفة عين من ذكر المظلوم ، لأنّه متى فعل ذلك أجمعت القوى الثلاث وأمكن ذلك ، وذلك كلّه ظنّ وِفعْلُ ما ظنّوا أمر خارج عن الطبع ، وهـذه الغاية التى ظنّوها إنّ لو كانت صادقة وغاية للمتوحّد فادراكها بالعرض لا بالذات ، ولو أُذْرِكَتْ لما كان منها مدينة ، ولبقى أشرف أجزاء الانسان فضلا لا عملا له ، فكان وجوده باطلا ، وكان يبطل جميع التعاليم والعلوم الثلاثة التى هى الحكمة

ولا يكتفى فى اليقين بها بحاسّة واحدة حتى تتعاون عليها الحواسّ ، وربّما احتيج الى القوّة اكفكريّة في ذلك ، مثال ذلك هذا المُرَى حيّ ، فانّه لا يكتفى فيه بالنظر دون اللمس ، فانّه قد يكون مغشيّاً عليه ، ودون القوّة الفكريّة فى أنّ هذا المُرَى حيّ قد يكون به انطباق العروق فلا يتنفّس ويعدم جميع الافعال الحيوانيّة ، وانّما بقى من أفعال الحى ما يدركه باللمس ، غير أنّه لا يفيد اليقين فيه فتستعمل القوّة الفكريّة بأشياء أُخَر تحسّ فيه ، مثال ذلك أن يُفصَد فيخرج منه دم حارّ ، ومثل أن تجعل صوفة أو فراة عند فاه فيظهر فيها رشح التنفّس ، فإنّ التنفّس قد يكون من الخفاء بحيث لا تدركه الحواسّ .

[6] فالحسّ يوقع اليقين فى الصور الخاصّة ، وقد يوقعه القياس ، مثال ذلك هذا حائط مبنىّ فله بَانٍ ، غير أن القياس انّما يوقع صورة الشئ الروحانيّة الفكريّة ، فلذلك تقع فى الحسّ المشترك على خلاف ما كانت عليه أو هى عليه من التشكيلات التى يدركها الحسّ منها ، ولذلك يختلف الحسّ المشترك فيمن شاهد ذلك البنيان فى إحضار صنم ذلك البانى ، وسبب اختلافه هو أن لا يجتمع في القوى الثلاث التى تُحْضِر الصور الروحانيّة كما كانت فى وجودها الجسمانىّ ، فلذلك اذا أجمعت القوى [fol. 170 v°] الثلاث حضر الصورة

يخدعون لانّ الشباب أسرع انخداعا ، وقد لخص ذلك ارسطو فى كتابه فى الريطوريقا .

[4] وأمّا الصور الروحانيّة الكاذبة فما لم يكن له وجود ، اما أن لا يكونَ موضوعه موخودا — كما ذلك فى الأمثال — أو يكون موضوعه موجودا ، غير أنه ليس فيه ذلك المحمول ، والمحمول فى الكاذبة إمّا أن لا يمكن ، مثال ذلك ما كانت العرب تحكيه عن زَرْقَاءَ اليَمَامَة وتَأَبَّط شَرًّا ، وما يحكونه النصارى عن قوم يبنون الهياكل بأسمائهم من أنّهم قُتِلُوا ثمّ أحيوا ثمّ أُحْرِقوا ثمّ حيوا وهذا يرون أنّه أمر الهىّ ، وأمّا ما حكتْه العرب فانّه فى الظنّ ، وامّا أن يكون ممكنا فى الحقيقة ، مثال ذلك أن يكون زيد وهو غير نحوىّ نحويّا وأن لا يكون ، فإنّ النحو يكون ممكنا فى إنسان مّا ، غير أنّه لم يعلمه فيظنّ أنّه نحوىّ .

[5] فأمّا اليقينيّة فى محمولات الصور الخاصّة فهى المحمولات التى توجد أشخاصها فى الصور الجسمانيّة ، فلذلك تدرك بالحسّ فهذه ضرورة يجب أن تمرّ بالحسّ المشترك ، فمن هذه ما يكتفى فى اليقين به بحاسّة واحدة ، وهو ما كان محسوسا خاصّة كاللون للبصر والصوت للسمع وسائر ما قيل فى الحسّ والمحسوس من الا حوال التى هى ضروريّة فى ذلك ، ومنها المحسوسات المشتركة ،

الطرف الكاذب ويظنّه بدأ على غير قياس ، وذلك فى أغلب أحواله ، والمحدَّث يُنشّأ اليه الأمر الصادق دون أن يتقدّم ونقيضه معاً ودون تذكّر يذكّره بذلك ، فلا يتشوّق الى علم ذلك بفكر ولا قياس ، ولا يكون ذلك عنده طرف نقيض أصلا ، وذو الظنّ الصادق انّما نشأ لديه التصديق فقطّ ، والمحدَّث نشأ اليه التصوّر والتصديق معاً ، وقد لخّص هذا كلّه ارسطو فى الثانية من الحسّ والمحسوس ، وأمثال هذه فهى زائدة على الامر الطبيعىّ ، لكنّها مواهب الاهيّة ، ولا هذه يحدّث عنها صناعة لأنّها فى الأقلّ من الناس .

[3] بل الامر الطبيعىّ هو التوسّط وهو وجود الظنّ مختلطا ، وأفضل هذه الوجودات أن يكون أكثر ظنونه صادقة وأن لا تختلط الا فيما شأنه [fol. 170] ذلك ، وأخسّ الحالات أن يظنّ فى أكثرها الكاذب وذلك أن يظنّ أبدا ما هو على الاقلّ ، وهذا يُعرف بالبعيد الظنّ ، والآخر ظنّ ما هو على الأكثر فى ذلك الموضوع بحسب الأحوال التى تكون حاضرة — اما فى الموضوع واما ما يتّصل به — ولا ينطق بها — اما لغموضها أو لكثرتها — ، ويرجع بحسب ذلك ما هو على التساوى أو على الأقلّ — إما ضروريا واما على الأكثر — ، وهذا لا آسم له ، وأكثر ما يوجد هذا لمن كثرت تجربته وذلك بلا معان في النسب وهاؤلا يُعرفون بالمتحنّكين ، ولذلك قليلا ما

مرّ بالحسّ المشترك ما يقوم مقامه ، وهو آسمه أو ما يدلّ عليه ، ومرّ بالمصوّر واستقرّ فى الذكر ، وهذه قد تكون صادقة ـ كآمرئ القيس ـ وقد تكون كاذبة ـ ككليلة ودمنة ـ ، وهذا انّما يوجد فى الأخبار الموضوعة .

[2] وقد يكون صنف آخَر لم يمرّ بالحسّ المشترك شخصه ولا آسمه ولا ما يدلّ عليه ، وقد يكون من قِبَل العقل الفاعل وبتوسّط القوّة الناطقة ، لا سيّما فى الامور المستقبلة التى هى بالقوّة ، وذلك فى الرؤيا الصادقة وفى الكهانات التى تذكر ، وقد تلخّص أمر هذه فى آجِر الثانية من كتاب الحسّ ، وهذه فلا تكون باختيار إنسان ، والآلة فى وجودها أثر مدخل فى هذا القول ، وأيضا فانّها موجودة فى الفرد من الناس فى النادر من الزمان ، ولا يتقوّم من هذا الصنف من الموجودات صناعة أصلا ولا نحوه تدبير نسانىّ ، فلذلك لا مدخل له فى هذا القول ، ويشبه أن تكون أمثال هذه الالهامات الالهيّة ، ومن كانت له هذه القوّة سُمّىَ مُحَدَّثاً ، ومنهم عمر بن الخطّاب ـ رضى الله عنه! ـ على ما رواه المحدِّثون ، ومن هاؤلاء أصحاب الظنون الصادقة ، والفرق بين هاؤلاء وبين المحدثين أن هاؤلاء يتقدم عندهد بالوضع أحد جزئى التناقض على شريطة كلّ مطلوب على ما يتقدّم عند الناس كلّهم ، فنُشّئ الى ذلك الانسان

فصل

[1] الأمور الموجودة لشيء ما فى الاعتقاد امّا صادقة وامّا كاذبة وامّا بالذات وامّا بالعرض وامّا يقينيّة وامّا مظنونة ، وظاهر عند من كان له بصر بصناعة المنطق أنّ اليقينيّة انمّا تكون صادقة ضرورة ، وأمّا المظنونة فقد تكون كاذبة ويكون صادقة ، ونحن فيما نحن بسبيله نجعل ما بالعرض [fol. 169 v°] فى المظنونة الصادقة ، والصور الروحانيّة ــ كيف كانت ــ فقد يكذّب بها الانسان أو يصدق ، فانّ الحسّ قد يكذب ، مثال ذلك حسّ الممرورين بالأشخاص التى يخاطبونها حسّ كاذب ، وكذلك تطعّم أصناف من المرضى كاذب ، فالانسان بالصور الروحانيّة المختلطة صادقا وكاذبا ، وأفضل الصور الروحانيّة ما كان منها صادقا أوفر بالحسّ المشترك ، لأنّا قد نتخيّل الأمور الثابتة المعتدّ عهدها ــ مثل تخيّل آمرئ القيس ــ ونتخيّل أيضا ما لا نشاهده ــ كما نتخيّل بلاد ياجوج وماجوج ــ ونحن لم نحسّها ، فهذه الرسوم الروحانيّة لم تمرّ بالحسّ المشترك ، فلذلك أكثر هذه كاذبة ، وقد تلخص كيف تكون صادقة فى الثانية من كتاب الحسّ والمحسوس ، فلذلك اشترط فى هذه أن تكون مرّت بالحسّ المشترك ، فأمّا ما كان منها صادقا ولم يمرّ بالحسّ المشترك فقد

الموجودة فى التخيّل ، الجسميّة الموجودة فى التخيّل أكثر من الجسميّة الموجودة فى صور القوّة الذاكرة ، ولا جسميّة أصلا فى صورة القوّة الناطقة ، ولذلك يرتفع عنها جملة النسبة الخاصّة التى بينها وبين الشخص ، فانّه كلّما وجدت النسبة الخاصّة ففيها جسميّة ومن أجلها وجدت النسبة الخاصّة ، فاذا ارتفعت الجسميّة وصارت روحانيّة محضة لم يبق لها الاّ نسبتها العامّة ، وهى نسبتها الى أشخاصها ، وكذلك أيضا اذا ارتفعت الجسميّة أصلا من تلك الصور ولم يكن لها نسبة اليها الاّ بوجه آخر ، وبيّن أنّ الحمل انّما هو من تباين النسبتين ، وأمّا العاميّة فهى حمل الكلّى على شخص من أشخاصه ، فيكون منها القضيّة الشخصيّة التى محمولها كلّى ، وأمّا النسبة الخاصّة فيكون منها القضيّة الشخصيّة التى محمولها شخص ، وأمّا سائر القضايا وأى النسبة بينها فالقول فيها فى غير هذا الموضع ، وقد تلخّص ذلك فيما كتبناه فى المعقولات ، وأمّا كيف نقول انّ الجسمانيّة فى هذه الروحانيّة على ما ذكرناه فقد تلخّص فى الثانية من كتاب الحسّ والمحسوس .

انّما لها نسبة واحدة خاصّة ، وهى نسبتها الى الانسان الذى يعقلها وأمّا الصور الروحانيّة الخاصة فلها نسبتان : احداهما خاصّة – وهى نسبتها الى المحسوس – والأخرى عامّة – وهى نسبتها الى الحاسّ المدرك لها – ، مثال ذلك صورة جبل أُحُد عند من احسّه اذا كان غير مشاهد له ، فتلك صورته الروحانيّة الخاصّة . لأنّ نسبتها الى الجبل خاصّة ، لأنّا نقول أنّها الجبل ، ولا فرق عندنا في قولنا : «هذا جبل أُحُد» ونحن نشير اليه في مكانه وهو موجود مدرَك بالبصر ، او نشير اليه وهو موجود في الحسّ المشترك بعد ان يدركه مدرَك كالتخيّل ، ونسبته العامّة نسبته الى واحد واحد ممّن شاهده ، فانّه قد شاهده أعداد من الناس ، وقد تلخّص امر هذه الصورة الروحانيّة الخاصّة وأصنافها في الحسّ والمحسوس ، واستقصى القول فيها من جهة ما هي امور طبيعيّة ، واما هاتان النسبتان فذكرت هناك دون ان تلخّص اصنافها ، والتدبير الانسانى يستعمل اصناف هذه النسب حسب ما بُيِّن بعد هذا ، وقد تبيّن هناك انّ للموجودة في الحسّ المشترك هى احط منازل الروحانيّة ، ثمّ الموجودة في قوّة التخيّل ، ثمّ الموجودة في قوّة الذكر ، واعلاها رتبة واكملها هو وجودها في القوّة الناطقة وأنّ هذه الثلاثة كلّها جسمانيّة ، والجسمانيّة في الحسّ المشترك اكثر من الجسميّة الموجودة فى التخيّل ، والجسميّة الموجودة فى التخيّل اكثر من الجسميّة

الجواهر بها العقل الفعال والجواهر المحرّكة للأجسام المستديرة .

[2] والصور الروحانيّة اصناف : أوّلها صور الأجسام المستديرة ؛ والصنف الثانى العقل الفعّال والعقل المستفاد ، والثالث المعقولات الهيولانيّة ، والرابع المعانى الموجودة في قوى النفس ، وهى الموجودة في الحسّ المشترك وفي قوّة التخيّل وفي قوّة الذكر ، والصنف الأوّل ليس هيولانيّا بوجهٍ ، واما الصنف الثالث فله نسبة الى الهيولى ، ويقال لها هيولانيّا لأنّها المعقولات الهيولاتيّة ، لأنّها ليست روحانيّة بذاتها اذ وجودها في الهيولى ، فأمّا الصنف الثانى فهو بهذا الوجه غير هيولانى اصلا ، اذ لم تكن في وقت من الاوقات ضرورة هيولانيّة ، وانّما نسبته الى الهيولى لأنّه متمّم المعقولات الهيولانيّة — وهو المستفاد — أو فاعل لها — وهو العقل الفعّال — وأمّا الصنف الرابع فهو وسط بين المعقولات الهيولانيّة والصور الروحانيّة ، وأمّا الصنف الأوّل فنحن نُعْرِضُ عنه في هذا القول اذ لا مدخل له فيما نريد أن نقوله ؛ وانّما نستعمل في هذا القول الروحانى المطلق ، فهو العقل الفاعل وما ينسب اليه وهو المعقولات ، ونسمّى في هذا القول هذه المعقولات بالروحانيّة العامّة ، ونسمّى ما دونها التى الصور الموجودة في الحسّ المشترك الروحانيّة الخاصّة ، وسنبيّن بعد هذا لِمَ أُخصّ هذا بالخاصّة وتلك [fol. 169] بالعامّة ، والصورة الروحانيّة العامّة

القول فى الصور الروحانيّة

[1]والروح يقال في لسان العرب على ما يقال عليه النفس ، ويستعمله المتفلسفون باشتراك ، فتارة يريدون به الحارّ الغريزىّ الذى هو الالة النفسانيّة الاولى ، فلذلك نجد الاطبّاء يقولون ان الارواح ثلاثة : روح طبيعىّ وروح حسّاس وروح محرّك ، ويعنون بالطبيعىّ الغذائىّ اذ يوقعون الطبيعة في صناعتهم على النفس الغاذيّة ، ويستعمل على النفس لا من حيث هى نفس بل من حيث نفس محرّكة ، والنفس والروح اثنان بالقول واحد بالموضوع ، والروحانىّ منسوب الى الروح اذا دلّ على المعنى الثانى ، ويدلّون به على الجواهر الساكنة المحرّكة لسواها ، وهذه ضرورة ليست اجساما بل هى صور لاجسام ، اذ كل جسم فهو متحرّك ، وشكل هذه اللفظة غير عربىّ وهى دخيلة في لسان العرب في الصنف الذى جاء على غير قياس عند نحوييّ العرب ، فان المقيسة عندهم ان يقال روحىّ ، وانما يستعملها كذلك المتفلسفون في الفاظ قليلة مثل الجسمانيّة والنفسانيّة ، واما الهيولانيّة فاللفظة دخيلة في لسانهم ؛ وكلّما كان الجوهر أبعد عن الجسمانيّة كان أخلق بهذا الاسم ؛ ولذلك يرون أن أخلق

إفرط عليه الغضب اشبه في هذه الوقت للسبع في الاخلاق ، فلذلك من كانت نفسه البهيميّة تغلب نفسه الناطقة حتى يكون ينهض عن شهوته المخالفة لرأيه دائما فهو انسان سَوْأَ البهيمة خير منه ، وما احسن ما قيل فيه انه بهيمة لكن له فكرة انسان يجيد بها ذلك الفعل! ، فلذلك تكون فكرته عند ذلك شرّا زائدا فى شرّه كالغذَاءُ المحمود في البدن السقيم ، كما يقوله ابقراط : «البدن الردي كلّماَ غذوته زدته شرّا» ، وقد لخصنا هذا فيما كتبناه في شرح السابعة من السماع وتقصّيناه هناك .

وقد تبيّن ما الفعل الانسانّى ، وما الفعل البهيمىّ وما الفعل الجمادىّ ، وهذه جميع الافعال التى توجد للانسان ، وكل واحد من هذه جنس لما تحته ، فالفعل الجمادىّ ظاهر انه اضطرار لا اختيار فيه كما قلناه ، فليس لشىء اصلا ، ولذلك ليس لنا ان لا نفعله ، لان الحركة فيه ليس من تلقائنا ، والفعل البهيمىّ هو ايضا لا من اجل شىء ، الا انه من تلقائنا ، ولذلك الينا ان نقف متى شئنا ، فظاهر انه اذاً انما يجب ان نحدد الغايات في الافعال الانسانيّة فقط [fol. 168 v°]

ذلك ، ولذلك يستخدم البهيمىّ فيه الجزء الانسانىّ ليجد فعله ،فأمّا الانسانىّ فقد يوجد خلوا من البهيمىّ ، والتطبّب داخل فى هذا الصنف ، ولـكن فى هذه قد تصحّبها انفعال فى النفس البهيميّة ، وان كان معاونا للرأى كان النهوض اليه اكثر وأقوى ، وان كان مخالفا كان النهوض اضعف واقلّ .

فأما من يفعل الفعل لاجل الرأى والصواب ولا يلتفت الى النفس البهيميّة ولا ما يحدث فيها فذلك الانسان اخلق به ان يكون فعله ذلك الاهيّا من ان يـكون انسانيّا ، ولذلك يجب ان يـكون هذا الانسان فاضلا بالفضائل الشكليّة ، حتى يكون متى قضت النفس الناطقة بشئ لم تخالف النفس البهيميّة ، بل قضت بذلك الامر من جهة ان الرأى قضى به ، وكون النفس البهيميّة بهذه الحال هو نيلها الفضيلة الشكليّة ، فان الفضائل الشكليّة انما هى بما من النفس البهيميّة ، ولذلك كان الانسان الالاهىّ ضرورة فاضلا بالفضائل الشكليّة ، فانه ان لم يكن فاضلا بهذه الفضائل وخالفت النفس البهيميّة فيه الفعل كان ذلك الفعل اما ناقصا او محروما او لم يكن اصلا ، وكان عند فعله ذلك الفعل مكرها ، وكان عسيرا عليه لان النفس البهيميّة سامعة مطيعة للنفس الناطقة بالطبع ، الا فى الانسان الذى هو على غير المجرى الطبيعىّ ، مثل السبعىّ الاخلاق ، فلذلك من

به لم يلحظه فذلك الفعل بهيمىّ وفعله عن النفس البهيمية فقط ، مثال ذلك ان آكِلاً ان أكل القراسيا لتشهّيه اياه فاتفق له عن ذلك ان لَانَ بطنه وقد كان محتاجا اليه فان ذلك فعل بهيمىّ وهو فعل انسانىّ بالعرض ، وان اكله المتقبل الطبع لا لتشهّيه اياه بل لتَلْيين بطنه واتفق مع ذلك ان كان شهيّا عنده فان ذلك فعل انسانىّ وهو بهيمىّ بالعرض ، وذلك انه عرض للنافع ان كان شهيّا ، فالفعل البهيمىّ هو الذى يتقدّمه فى النفس الانفعال النفسانىّ فقط مثل التشهّى او الغضب او الخوف وما شاكله ، والانسانىّ هو ما يتقدّمه امر يوجبه عند فاعله الفكر ، سواء تقدّم الفكر انفعال نفسانىّ او اعقب الفكر ذلك ، [fol. 168] بل اذا كان المحرّك للانسان ما اوجبه الفكر من جهة ما اوجبه الفكر او ما جانس ذلك ، سواء كانت الفكرة يقينيّة او مظنونة ، فالبهيمىّ المحرّك فيه ما يحدث فى النفس البهيميّة من الانفعال ، والانسانىّ هو المحرّك فيه ما يوجد فى النفس من رأى او اعتقاد .

[3]ومعظم افعال الانسان فى السير الاربع والمركب منها هو ايضا من بهيمىّ وانسانىّ ، وقلّ ما يوجد البهيمىّ خلوا من الانسانىّ ، لانه لا بدّ للانسان ــ اذا كان على الحال الطبيعيّة فى اكثر الامر الا فى النادر وان كان سبب حركته الانفعال ــ ان يفكر كيف يفعل

ضرب من الضرورة ، مثل ما يفعل الانسان عن الخوف الشديد ، مثل شتم الصديق وقتل الاخ والاب على امر ملكٍ ، وهذه فللاختيار فيها موقع ، وقد لُخّصتْ هذه كلّها فى نيقوماخيا ، وكلّ ما يوجد للانسان بالطبع ويختصّ به من الافعال فهى باختيار ، وكلّ فعل يوجد للانسان باختياره فلا يوجد لغيره من انواع الاجسام ، والافعال الانسانيّة الخاصّة به هى ما يكون باختيار ، فكلّ ما يفعله الانسان باختيار فهو فعل انسانيّ ، وكلّ فعل انسانيّ فهو فعل باختيار ، واعنى بالاختيار الارادة الكائنة عن رؤية ، واٴمّا الالهامات والالقاء فى الروع وبالجملة فالانفعالات العقليّة — إنْ جاز ان يكون فى العقل انفعال — تشارك الانسان ، فانّ الانسان مختصّ بها ، وانما احتيج الى اشتراط الاختيار فى الافعال التي من جهة النفس البهيميّة ، فانّ الحيوان غير الناطق انما يتقدّم فعله ما يحدث فى النفس البهيميّة من انفعال ، والانسان قد يفعل ذلك من هذه الجهة ، كما يهرب الانسان من مفزّع فانّ هذا الفعل هو للانسان من جهة النفس البهيميّة ، ومثل من يكسر حجراً ضربه وعوداً خدشه لانه خدشه فقط ، وهذه كلّها افعال بهيميّة ، فأمّا من يكسره لئلا يخدش غيره او عن رؤية وجب كسره فذلك فعل انسانيّ ، فكلّ فعل يفعله لا لينال به غرضا غير فعل ذلك الفعل او من جهة انه لا ينال به غرضا فان كان له غرض ينال

فصل

[1] كلّ حيّ فانه يشارك الجمادات فى أمور ، وكلّ حيوان فانه يشارك الحيّ فقط فى أمور ، وكلّ انسان فانه يشارك الحيوان غير الناطق فى امور ، فالحيّ والجماد يشتركان فيما يوجد للاسطقس الذى رُكِّبا منه ، وذلك مثل الهبوط الى اسفل طوعا والصعود الى فوق قهرا وما جانس ذلك ، وكذلك يشارك الحيوان [fol 167 v°] الحيّ فى هذه اذ هما من اسطقس واحد ، ويشاركه ايضا بالنفس الغاذية والمولدة والنامية فى افعالها ، وكذلك يشارك الانسان الحيوان غير الناطق فى كلّ هذه ، ويشاركه ايضا فى الحسّ والتخيّل والذكر والافعال التى توجد له عن هذه ، وهى للنفس البهيميّة ، ويمتاز عن جميع هذه الاصناف بالقوّة الفكريّة وما لا يكون الّا بها ، فلذلك يوجد له التذكّر ولا يوجد لغيره ، وقد استقصى ما تباين به الانسان الحيوان غير الناطق .

[2] والانسان لانه من الاسطقسات فتلحقه الافعال الضروريّة التى لا اختيار له فيها كالهُوِيّ من فوق والاحتراق بالنار وما جانسه ، ومنه مشاركته للحيّ من وجهٍ فقط ــ وهى النبات ــ يلحقه ايضا الافعال التى لا اختيار له فيها اصلا كالاحتباس ، وقد يقع فى هذه

كتب جالينوس فى كتاب حفظ الصحّة ـ وإما بأن يسترجعها اذا زالت ـ كما وضعت فى صناعة الطبّ ـ ،كذلك هذا القول هو للنابت المفرّد ، وهو كيف ينال السعادة اذا لم تكن موجودة ، أو كيف يزيل عن نفسه الاعراض التى تمنعه عن السعادة ، أو عن نيل ما يمكنه منها ، إمّا بحسب غاية رؤيته ، أو بحسب ما استقرّ فى نفسه ، وأمّا حفظها ـ وذلك شبيه بحفظ الصحّة ـ فلا يمكن فى السير الثلاث وما تركّب منها ، فانّ الذى يراه جالينوس أو غيره فى ذلك شبيه بالكيمياء وصناعة النجوم ، فهذا الذى يضعه طبّ النفوس وذلك طبّ الاجسام والحكومة طبّ المعاشرات ، فبيّن انّ هذين الصنفين يسقطان جملة فى المدينة الكاملة ، فلذلك لم يُعدّ فى العلوم . كذلك يسقط هذا الذى نقوله متى كانت المدينة كاملة ويسقط منفعة هذا القول كما يسقط علم الطبّ وصناعة القضاء وغير ذلك من الصنائع التى استنبطت بحسب التدبير الناقص ، وكما انّ ما فى ذلك من الاراء الصادقة يرجع الى ما فى الطبّ منها الى الصنائع الطبيعيّة وما فى صناعة القضاء فيرجع الى الصناعة المدنيّة ، كذلك ما فى هذا يرجع ما فيه الى الصناعة الطبيعيّة والصناعة المدنيّة .

كاملة ، والسِيَر الاربع قد يوجد فيها النوابت ووجودهم هو سبب حدوث المدينة الكاملة على ما تبيّن فى غير هذا الموضع .

[4] ولمّا كانت جميع السير التى فى هذا الزمان وفيما كان قبلها من معظم ما بلغنا خبره ـ اللهمَّ !الاّ ما يحكى أبو نصر عن سيرة الفرس الاولى ـ فكلّها مركّبة من السير الخمس ، ومعظم ما نجده فيها من السير الاربع ، وتلخيص ذلك معرّج عنه لمن يفرغ الفحص عن السير الموجودة فى هذا الزمان ، بل الاصناف الثلاثة فيها موجودون أو ممكن وجودهم وهم النوابت والحُكّام والاطبّاء ، وكان السُعَدَاء ـ إنْ أمكن وجودهم فى هذه المدن ـ فانما يكون لهم سعادة المفرَّد ، وصواب التدبير انما تدبير المفرّد ، وسواء كان المفرد واحدا أو أكثر من واحد ، ما لم يجتمع على رأيهم أمّة أو مدينة ، وهاؤلاء هم الذين يعنونهم الصوفيّة بقولهم الغرباء ، لانهم ـ وان كانوا فى أوطانهم وبين أترابهم وجيرانهم ـ غرباء في آرائهم قد سافروا بأفكارهم الى مراتب أخر هى لهم كالاوطان ، الى سائر ما يقولونه .

[5] نحن فى هذا القول نقصد تدبير هذا الانسان المتوحّد ، وبين أنّه قد لحقه أمر خارج عن الطبع ، فنقول كيف يتدبّر حتى ينال أفضل وجوداته ، كما يقوله الطبيب في الانسان المنفرد فى هذه المدن كيف يتدبّر حتى يكون صحيحا إما بأن يحفظ صحّته ـ كما

لها فى كمال الانسان الذاتى ، فالقول فيه شرارة وجهل ، فاذن ليس توضع فى المدينة الكاملة اقاويل فيمن رأى غير رأيها او عمل غير عملها ، واما فى المدن الاربع فقد يمكن ذلك ، فانه قد يمكن ان يحلّ هناك بعمل فيهتدى اليه بالطبع انسان او يتعلّمه من آخر فيعمله ، او يكون هناك رأى كاذب فيشعر بكذبه انسان مّا ، او تكون فيها علوم مغلّطة لا يعتقدون في شيء منها او في اكثرها ما فيها احد المتناقضان ، فيقع انسان بالطبع او بتعلّمه من غيره على صادق المتناقضين ، واما من وجد عملا او تعلّم علما صوابا لم يكن فى المدينة فليس لهذا الصنف اسم يعمّه ، فأمّا من وقع على راى صادق لم يكن فى تلك المدينة او كان فيها نقيضه هو المعتقد فانّهم يسمّونَ النوابت ، وكلّما كانت معتقداتهم اكثر واعظم موقعا كان هذا الاسم اوقع عليهم ، وهذا الاسم يقال عليهم خصوصا وقد يقال بعموم على من هو يرى غير راى اهل المدينة كيف كان صادقا او كاذبا ، ونقل اليهم هذا الاسم من العُشب النابت من تلقاء نفسه بين الزرع ، فلنخصّ نحن بهذا الاسم الذين يرون الاراء الصادقة ، فبيّن انّ من خواصّ المدينة الكاملة ان لا يكون فيها نوابت [fol. 167] اذا قيل هذا الاسم بخصوص لانة لا آراء كاذبة فيها ، ولا بعموم فانّه متى كان فقد مرضت وانتقضت امورها وصارت غير

من نلقاء انفسها ، الى اشياء اخر تشهد بذلك ، فمن خواصّ المدينة الكاملة أن لا يكون فيها طبيب ولا قاض ، ومن اللواحق العامّة بالمدن الاربع البسيطة ان يفتقر فيها الى طبيب وقاض ؛ وكلّما بعدت المدينة عن الكاملة كان الافتقار فيها الى هذين اكثر وكان فيها مرتبة هذين الصنفين من الناس اشرف .

وبيّن ان المدينة الفاضلة الكاملة قد أُعطيَ فيها كل انسان افضل ما هو معدّ نحوه ، وانّ آراءها كلّها صادقة ، وانّه لا رأى كاذب فيها ، وانّ اعمالها هى الفاضلة بالاطلاق وحدها ، وانّ كل عمل غيره فانْ كان فاضلا فبالاضافة الى فساد موجود . فانّ قطع عضو من الجسد ضارّ بذاته ، الا انه قد يكون نافعا بالعرض لمن نهشته افعى فيصحّ بقطعه للبدن ، وكذلك السقمونيا ضارّة بذاتها ، الا انها نافعة لمن به علّة ، وقد تلخصت هذه الامور فى كتاب نيقوماخيا ، فبيّن انّ كلّ رأى غير راى اهلها يحدث فى المدينة الكاملة فهو كاذب وكلّ عمل يحدث فيها غير الاعمال المعتادة فيها فهو خطاء ، وليس للكاذب طبيعة محدودة ولا يمكن ان يُعلَم الكاذب اصلا على ما تبيّن فى كتاب البرهان ، واما العمل الخطاء فقد يمكن ان يعمل لينال به غرض آخَر ؛ وقد وُضِعَ فى الاعمال التى امكن النظر عنها كتب كالحيل لذى شاكر ، فانّ كلّ ما فيها لعب واشياء يقصد التعجّب بها لا مقصد

سيرة ، فاذا يعترف تلك السيرة يعترف تلك الآراء التى هى أقاويل كلّيّة ، فصارت جزئيّة بعد أن كانت كلّيّة ، وصارت بعد أن كانت نافعة ضارّة أو مطرحة ، وأنت تتبيّن ذلك اذا وقفت على ما كان فى الكتب الموضوعة فى ذلك وقِسْتَ كلّ قول الى الزمان الذى بعد زمانه .

[3] ولمّا كانت المدينة الفاضلة تختصّ بعدم صناعة الطبّ وصناعة القضاء ، وذلك أنّ المحبّة بينهم أجمع ولا تشاكُس بينهم أصلا ، فلذلك اذا عرى جزء منها من المحبّة ووقع التشاكُس احتيج الى وضع العدل واحتيج ضرورة الى من يقوم به وهو القاضى ، وأيضا فان المدينة الفاضلة أفعالها كلّها صواب فانّ هذا خاصّتها التى تلزمها ، فلذلك لا يغتذى أهلها بالاغذية الضارّة ، فلذلك لا يحتاجون الى معرفة ادوية الاختناق بالفُطْرِ ولا غيره ممّا جانسه ، ولا يحتاجون الى معرفة مداواة الخمر اذ كان ليس هناك امر غير منتظم ، وكذلك اذا اسقطوا [fol. 166 v°] الرياضة حدثت عند ذلك امراض كثيرة ، وبيّن انّ ذلك ليس لها ، وعسى ان لا يحتاج فيها فى اكثر من مداواة الخلع وما جانسه وبالجملة الامراض التى أسبابها الجزئيّة واردة من خارج ولا يستطيع البدن الحسن الصحّة ان ينهض بنفسه فى دفعها ، فانه قد شوهد كثير من الاصحّاء تبرأ جراحهم العظيمة

انّما هى بالوضع ، اللّهمّ الاّ فيما اشتركت فيه مع المنزل الفاضل ، فانّ القول فيه له نظام معلوم ضروريّ ، وهذا الجزء المشترك اؤتمر انّ القول فيه علميّ اذ ليس يخلوا منزل ان يكون فيه امور كثيرة مشتركة ممّا شأنها ان تكون فى المنزل الفاضل ، فانّه ان خلا منزل من ذلك لم يمكن ان يبقى ولا كان منزل الاّ باشتراك الاسم ، فَلْنَتْرُكْ القول فيه ولْنَعَرِّجْ عنه لمن يفرغ للقول فى الامور الموجودة وقتاً مّا ، وأيضا فانّ كمال المنزل ليس من المقصودة لذاتها وانما يراد به تكميل المدينة أو غاية الانسان بالطبع ، وهو بيّن انّ القول فيه جزء من القول فى تدبير الانسان نفسه ، فعلى أىّ الجهتين كان فهو امّا جزء مدينة — والقولِ فيه جزء من القول فى المدن — أو توطئة لغاية أخرى والقول فيه جزء من القول فى تلك الغاية ، فمن هاهنا تبيّن أن القول فى تدبير المنزل على ما هو مشهور ليس له جَدْوَى ولا هو علم ، بل ان كان فوقتاً مّا كما يعرض ذلك فيما كتبه البلاغيّون فى كتب الآداب التى يسمّونها نفسانيّة ، مثل كتاب كليلة ودمنة ومثل كتاب حكماء العرب المشتملة على الوصايا والاقاويل المشوريّة ، وأكثر ما يوجد هذا أجزاء من كتاب كما يوجد ذلك كالأبواب التى يتضمّن صحبة السلطان ومعاشرة الاخوان وما شاكل ذلك ، فانّ جلّ ذلك انّما كان للصادف منها وقتاً مّا وفى سيرة

ما معنى الصواب فيه ومن أين يلحقه الخطأ وتكلّف القول فيما قد قيل فيه فأحكم فضل او جهل او شرارة ، واما تدبير المنزل فانّ المنزل ـ بما هو منزل ـ فهو جزء مدينة ، وبيّن هناك ان ذلك المنزل الطباعىّ هو للانسان فقط ، وبيّن ان الوجود الأفضل لما هو جزء هو وجوده جزأ ، ولذلك لم يجعل جزأ من الصناعة المدنيّة تدبير المنزل اذ كان ذلك قد قيل فى الصناعة المدنيّة ، وبيّن هناك ما المنزل وكيف وجوده فانّ وجوده الأفضل ان يكون مشتركا وكيف صفة اشتراكه ، واما المنزل فى غير المدينة الفاضلة ـ وهو فى المدن الاربع التى عُدَّتْ ـ فانّ المنزل فيها وجوده ناقص وانّ فيه امرا خارجا عن الطبع ، وانّ ذلك المنزل فقط هو الكامل الذى لا يمكن فيه زيادة الاّ يعود نقصا كالاصبع السادسة ، فانّ المحكم هذا خاصّته أنّ الزيادة فيه [fol. 166] نقصان ، وانّ سائر المنازل ناقص بالاضافة اليه ومريضة لأنّ الأحوال التى تباين بها المنزل الفاضل تؤدّي الى هلاك المنزل وبواره ولذلك يشبه المرض ، والقول فى تدبير هذه المنازل الناقصة ـ وهى المرضى ـ قد تكلّف قوم للقول فيه ، ومن بلغَنا كتبهم فى تدبير المنزل فأقاويلهم بلاغيّة وبيّن ما قلناه : أنّ المنازل ـ ما عدا المنزل الفاضل ـ مرضى وكلّها متحرفة ، وليست موجودة بالطبع وانّما وجودها بالوضع ، ولذلك فضولها

تدبير للشبه المظنون بينه وبين ايجاد الاله تعالى للعالَم ، وبيّن أنّ هذا الصنف من الأسماء المشكّكة أبعد أصناف المشكّكة عن التواطؤ ، ويكاد أن يكون مشتركا اشتراكا محضا ، فالجمهور يقولونه بتشكيك ، واما الفلاسفة فيقولونه باشتراك محض ، وانّما يعدّونه في المشكّكة بأن يكون في شيء أنه شبيه شيء فنسمّيه باسم ذلك الشيء ، وهذا الصنف لم يلخّص في الأسماء المشكّكة لقلّته ، ولذلك لا يردف الجمهور على تدبير الاله بالصواب فيقولون في تدبير العالِم انّه تدبير صواب ويقولون انه تدبير محكم ومتقن وما جانس هذه الألفاظ ، فانّ هذه الالفاظ تتضمّن وجود الصواب وشيأ آخر شريف يزايد له ، فانّ الفعل الصواب عند الجمهور كالجنس للفعل المتقن والمحكم ، وتلخيص هذا في غير هذا الموضع .

[2] والتدبير اذا قيل على الاطلاق كما قلناه دلّ على تدبير المدن أو قيل بتقييد فانه ينقسم بالصواب والخطاء ، وقد يظنّ انّ التدبير قد يعرى من هذين المتقابلين ، واذا فحص عنه وتعقّب ظهر انّ هذين المتقابلين يلزمانه ضرورة ، وتعقّب ذلك قريب على من كان له ادنى وقوف على الفلسفة المدنيّة ، فالصنفان الّذان يخصّان باسم التدبير قد ينقسمان الى الصواب والخطاء .

فأمّا تدبير المدن فقد بيّن أمره فلاطن في السياسة المدنيّة وبيّن

يمكن أن يوجد الّا للانسان فقط ، وما يقال عليه المدبّر فانّما هو للتشبيه به ، فالتدبير مقول بتقديم وتأخير ، وقد يقال التدبير على ايجاد هذا الترتيب على جهة ما هو متكوّن ، وهو فى أفعال الانسان أكثر وأظهر ، وفى أفعال الحيوان غير الناطق أقلّ ذلك ، واذا قيل التدبير على هذا النحو فقد يقال بعموم وخصوص ، وإذا قيل بعموم قيل فى كلّ أفعال الانسان كيف كانت ، فذلك يقال فى المهن ويقال فى القوى ، الّا أنّه فى القوى أكثر وأشهر ، ولذلك [fol. 165 v°] يقال فى ترتيب الأمور الحربيّة ولا يكاد يقال فى صناعة السكافة والحياكة ، واذا قيل على هذا الوجه فقد يقال أيضا بعموم آخر وخصوص ، واذا قيل بعموم قيل فى كلّ الأفعال التى تشتمل عليه الصنائع التى تسمى بالقوى ، وقد لخّصته فى العلم المدنيّ ، واذا قيل بخصوص قيل على تدبير المدن ، وما يقال عليه التدبير يتقدّم بعضه بعضا بالشرف والكمال ، وأشرف الأمور التى يقال عليها التدبير تدبير المدن وتدبير المنزل ، وقلّما يطلق عليه التدبير حتّى يقال تدبير المنزل بردف وتقييد ، فأمّا تدبير الحرب وسائر ذلك فهى أجزاء لهذين النحوين . فأمّا تدبير الاله للعالَم فانّما هو تدبير بوجه آخَر بعيد النسبة عن أقرب المعانى نسبها به ، وهذا هو التدبير المطلق وهو أشرفها ، لأنّه انما قيل له

[fol. 165]ومن كلامه رضي الله عنه في تدبير المتوحّد

[1] قال أبو بكر بن الصائغ رحمه الله :

لفظة التدبير فى لسان العرب تقال على معانٍ كثيرة قد أحصاها أهل لسانهم ، وأشهر دلالتها بالجملة على ترتيب أفعال بحق غاية مقصودة ، ولذلك لا يطلقونها على من فعل فعلا واحدا يقصد به غاية ما ، فانّ من اعتقد فى ذلك الفعل أنّه واحد لم يطلق عليه التدبير ، وأمّا من اعتقد فيه أنّه كثير وأخذه من حيث هو ذو ترتيب سمّى ذلك الترتيب تدبيرا ، ولذلك يطلقون على الاله أنّه مدبّر العالَم . وهذا قد يكون بالقوّة وقد يكون بالفعل . ولفظة التدبير دلالتها على ما بالقوة أكثر وأشهر ، وبين أنّ الترتيب إذا كان فى أمور بالقوّة فانّما يكون ذلك بالفكرة ، فان هذا مختصّ بالفكرة ولا يمكن أن يوجد الّا منه ، ولذلك لا

تدبير المتوحّد

لابى بكر محمد

بن يحيى بن الصائغ بن باجّة



